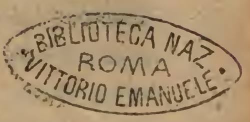
LA QVATRIESME PARTIE DE LA METAPHYSIQVE, OV ſcience ſurnaturelle, qui eſt de la Diuinité.

Par M. Scipion dv Pleix, *Conſeiller du Roy, & Lieutenant particulier Aſſeſſeur criminel au ſiege Preſidial de Condom, & Maiſtre des Requeſtes ordinaire de la feuë Royne Marguerite.*





A ROVEN,

Chez Manassez de Preavlx, deuant le Portail des Libraires.

M. DC. XXVI.

A MONSEIGNEVR, MESSIRE IEAN DV CHEMIN Euesque de Condom.

MONSEIGNEVR,

Ceux qui par vn long & perilleux voyage ont parcouru tout le monde s'esgayent quelquesfois & se delectent à voir les tables & sommaires descriptions de la mer & de la terre en se ramenteuant les plus rares singularités qu'ils y ont remarqué. Ainsi ie me promets que vous qui par vn long & laborieux estude auez acquis vne ample & parfaicte cognoissance de toutes sciences, receurez de bon œil & lirez auec du contentement ce sommaire & petit recueil des plus rares secrets & sacrés mysteres de la philosophie surnaturelle, lesquels i'ay affleuré des plus celebres & signalés autheurs de toutes les nations qui ont le mieux cultiué les bonnes lettres, pour le donner au public sous la faueur de vostre nom auguste ne pouuant plus iustement dedier vne science diuine qu'à vn diuin personnage, vne science transcendante qu'à vn esprit transcendant, vne science sublime qu'à vne ame sublime, vne science surnaturelle qu'à vn iugement surhumain, les thresors sacrés de la diuinité qu'à vn grand & sage Prelat consacré au diuin seruice. Le subiect estant de soy assez recommandable n'a nul besoing d'autre recommandation. Ioinct que vous ayant cy-deuāt pris & prisé mes premiers ouurages beaucoup inferieurs à celuy-cy & en la forme & en la matiere i'attens ceste faueur de vos bonnes graces que vous le daignerez receuoir en tesmoignage du seruice que vous doit & desire rendre son autheur, qui sera tout le temps de sa vie,

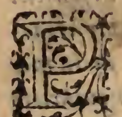
Monseigneur,

Vostre tres-humble & tres-obeissant seruiteur,

SCIPION DV PLEIX.

ANAGRAMMA.

Ioannes Cheminius.
O eminens hic Ianus.


Aſtorem pax alma decet pietatis alumna,
Pax non horriſoni tela cruenta Dei.
Paſtorem veneranda decet prudentia, qualis
In te percelebri gloria laude nitet.
Hinc tibi bifrontis ſunt indita nomina Iani,
Nomina prudentis pacificíque Dei.
Sunt ita ſignatis bene congrua nomina rebus,
Et conuerſa ſuas res elementa notant.

Operis autor.

TABLE.

TABLE DES MATIERES CONTENVES EN LA quatriesme partie de la Metaphysique.

LIVRE NEVFIESME.

Sommaire.

1. Superstition de Zenon Eleate. II. Qu'il faut sobrement parler de la diuinité. III. Trois choses qu'il faut obseruer és discours de la diuinité. IV. Dessein de l'auteur. V. Inuocation. VI. Proposition de l'auteur. VII. Belle meditation de S. Augustin. VIII. Contre les athées.

Sommaire.

1. Que Dieu n'est point cognoissable de soy, ains par ses œuures. II. Que toutes natiōs ont quelque cognoissance de Dieu. III. Belles autorités des Poëtes Payens. IV. Que les Payens ont

LIVRE ONZIESME.

Que Dieu est Tout-puissant.

Sommaire.

I. *La toute-puissance est tres-propre à Dieu.* II. *Les Payens l'ont mieux creu que les Caluinistes.* III. *Argument 1. pour prouuer que Dieu est tout-puissant.* IV. *Argument 2.* V. *Argument 3.* VI. *Obiection.* VII. *Response auec vne notable distinction des choses possibles.* VIII. *Argument 1. contre la toute-puissance de Dieu.* IX. *Argument 2.* X. *Argument 3.* XI. *Argument 4.* XII. *Argument 5.* XIII. *Argument 6.* XIV. *Qu'il faut se munir de la foy en ces controuerses.* XV. *Solution du 1. argument.* XVI. *Solution du 2.* XVII. *Solution du 3.* XVIII. *Solution du 4.* XIX. *Solution du 5.* XX. *Replique, & comment Dieu manifeste sa puissance infinie en certains effects.* XXI. *Solution du 6. argument, auec vne distinction de ce qui est possible selon la nature ou selon Dieu.* XXII. *Autre solution selon la Logique.* XXIII. *Si Dieu peut remettre en son entier vne vierge deflorée.*

Que la puissance de Dieu n'est point limitée par sa volonté.

Sommaire.

I. *Temerité des heretiques.* II. *Argument 1. pour monstrer que la toute puissance de Dieu n'est point limitée par sa volonté.* III. *Argument 2.* IV. *Argument 3.* V. *Que le nom de tout-puissant est plus propre à Dieu que celuy d'eternel.* VI. *Impudence des heretiques.* VII. *Leur argument destruit.* VIII. *Authoritez de l'escriture saincte.* IX. *Obiection des heretiques.* X. *Sa solution.* XI. *Distinction de la puissance de Dieu en absoluë & manifeste.* XII. *Qu'il n'est pas expedient que la puissance absoluë de Dieu nous soit manifestée.* XIII. *Que les effects de la puissance de Dieu sont accompagnés de Iustice.*

DE

Sommai-

Sommaire.

Sommaire.

VIII. Sen-

LE NEVFIESME LIVRE DE LA METAPHYSIQVE, ou ſcience ſur-naturelle.

Auec combien de reſpect il faut parler de la diuinité.

CHAP. I.

Sommaire.

I. *Superſtition de Zenon Eleate.* II. *Qu'il faut ſobrement parler de la diuinité.* III. *Trois choſes qu'il faut obſeruer és diſcours de la diuinité.* IV. *Deſſein de l'auteur.* V. *Inuocation.* VI. *Propoſition de l'auteur.* VII. *Belle meditation de S. Auguſtin.* VIII. *Contre les athées.*

ZEnon Eleate Philoſophe & legiſlateur tres-ſignalé eſtoit ſi ſcrupuleux & ſuperſtitieux en ce que regardoit le culte & ſeruice diuin, qu'il defendoit fort eſtroictemẽt de baſtir des tẽples aux Dieux, non pour autre raiſon que parce que les artiſains & ouuriers qui y pourroient mettre la main eſtoient tous des perſonnes profanes & indignes d'y eſtre employées. I.

O qu'à bien plus forte raiſon eſloignée de toute ſuperſtitiõ ſemble-il que les hõmes, leſquels s'eſtans reuoltez contre Dieu par le peché ſont des creatures profanes, ne deuroiẽt point dreſſer des diſcours de la diuinité ſuiuant ce beau precepte de S. Gregoire de Naziãze, qui nous apprẽd qu'il vaut beaucoup mieux II. *Gregor. Nazian. de modérat.*

III. se mõstrer pur & net enuers Dieu que parler de Dieu.

Toutefois si nous obseruons trois choses és discours de la diuinité, ils ne peuuent estre qu'agreables à Dieu. La premiere que ce soit pour vne bonne & loüable fin : comme pour remarquer ses merueilles & en instruire les ames studieuses. La seconde, en esloignant de nous toute presomption de pouuoir parler d'vn si excellent subiet sans l'assistance de sa grace. La troisiesme en fuyant la trop grande curiosité qui est dangereuse en toutes choses, & en cecy damnable.

IV. Lesquels preceptes ie veux icy obseruer & practiquer ne me proposant autre but que l'instruction des belles ames à la loüange de la diuinité mesme, subjet principal de ceste œuure : & ne presumant point cela de moy que i'en puisse tant soit peu dignement discourir qu'autant que ie seray inspiré de sa grace, & ne voulant m'enfondrer dans les curiosités si auant que ie n'aye tousiours ou l'authorité de l'escriture saincte en main ou des Peres anciens, ou quelque forte & inuincible raison pour me garantir & releuer des difficultez occurrentes.

V. Les anciens Poëtes pour chanter les amours ou les gestes heroïques des grands & illustres personnages ourdissoient leurs œuures par l'inuocation de quelque diuinité. Mais moy entreprenant de parler de la diuinité mesme ie ne puis rien implorer de si grand de si auguste, ny de si puissant qu'elle: afin qu'estãt assisté de sa grace ie puisse, en tant qu'hõme, dignement philosopher au salut de mon ame & pour l'institution de ceux qui liront mes œuures ie recognoy & aduoüe assez que c'est icy vne entreprise au dessus de mes forces, mais Dieu me peut fortifier: cela excede la capacité de mon esprit, mais il me peut

peut suffisamment inspirer: cela est trop haut, mais il peut esleuer mes conceptions à soy ou faire descendre sa grace sur moy. En toutes autres sciences il y a quelque impureté ou vanité: mais en celle-cy rien que la pure verité & la vraye pureté: tellement que ce subiect n'estant nullement vain, & mon dessein & mon but estant totalement estrangé de la vanité: Dieu ne permettra pas aussi que mon estude & trauail soit vain, ny mon esperance frustrée.

VI.

Apres auoir donc assez amplement discouru cy-deuant de l'estant en general & de ses proprietez transcendante en la premiere partie de ceste œuure; en la seconde, de l'ame separee du corps: & des Anges & Intelligences en la troisiesme: & d'ailleurs ayant exposé & distingué tout l'estant finy és categories en ma Logique: il faut passer outre à ce qui est de l'estant infiny: de la cognoissance duquel, comme de son souuerain bien, nostre ame est naturellement plus desireuse que de nulle autre chose, & neantmoins elle seroit frustrée de l'effet de ce desir, & son inclination naturelle seroit trompeuse & trompee; si elle n'y pouuoit paruenir ou pour le moins en approcher en quelque maniere: & en vain certes l'amour de Dieu nous seroit tant recommandé és sainctes Escritures si nous ne le pouuions aucunement cognoistre. Car (comme l'on dit communément) auant que d'aymer il faut cognoistre, estant impossible de loger passionnément ses amours & ses affections és choses incogneuës & du tout incognoissables. L'homme (disoit tres-bien S. Augustin) a esté creé pour cognoistre Dieu, le cognoissant l'aymer, & l'aymant iouyr de luy & le posseder.

S. Aug. de aman-do Deum, c. 5.

VII. Et combien que nostre ame soit de nature finie, si ne laisse-elle pas de rechercher la cognoissance de Dieu qui est infiny, là où elle s'arreste, comme au vray obiet de ses conceptions, qui seul la peut contenter : passant gaillardement par dessus la nature de toutes les creatures sans estre assouuie : C'est ce que disoit tres-bien sainct Bernard en vn de ses sermons en ces termes: *L'ame raisonnable faicte à l'image de Dieu peut estre occupee à toutes autres choses, mais non pas remplie: car estant capable de Dieu, il n'y a rien que Dieu qui la puisse assouuir & remplir.*

Bern. in tr. de diligendo Deo.

VIII. A ce propos ie veux encore repeter icy ceste belle meditation de S. Augustin par moy ailleurs alleguée: laquelle le lecteur Chrestien se doibt souuent ramenteüoir en ses estudes: *Malheureux* (disoit ce bon Pere addressant ses paroles à Dieu) *Malheureux certes, qui sçait toutes les autres choses du monde & t'ignore: mais bien heureux qui te sçait & cognoit encore qu'il ignore toutes autres choses: car qui te sçait auec toutes autres choses, n'est pas plus heureux pour les sçauoir, mais il est heureux pour l'amour de toy seulement.*

Au I li. chap. I.

IX. Mais auant qu'entamer viuement nostre subiet, pour faire honte aux athées qui viuent impunément en ce siecle parmy les Chrestiens fidelles, ie veux monstrer par quelques authoritez comme ceux-là mesmes que nous appellons Payens, ont cogneu de tout temps non seulement qu'il y auoit vn Dieu, mais aussi la sacrée saincte Trinité en l'vnité auec la distinction des personnes. Aussi (comme dit S Paul) sont-ils coulpables de ce qu'ayant cogneu Dieu, ils ne l'ont pas recogneu & glorifié cõme Dieu. Mais nos athées sont d'autãt plus coulpables & damnables de ce que pouuãt cognoistre le vray Dieu en toutes les façõs qu'il est cõmunicable à l'homme

Paul. c. I. ad Ro.

à l'homme pendant le cours de ceste vie mortelle, ils ayment mieux viure & mourir eternellement en leur infidelité, incredulité & atheisme que de rechercher (comme dit sainct Iean) en la cognoissance d'vn vray Dieu la vie eternelle, souuerain bien de l'homme. *Ioan. c. 17.*

Que les anciens Philosophes ont cogneu vn Dieu, aucuns la Trinité & la distinction des trois personnes en vne hypostase.

CHAP. II.

Sommaire.

I. *Que Dieu n'est point cognoissable de soy, ains par ses œuures.* II. *Que toutes nations ont quelque cognoissance de Dieu.* III. *Belles autorités des Poëtes Payens.* IV. *Que les Payens ont cogneu la Trinité.* V. *Leur erreur en la procession des personnes.* VI *Qu'ils ont cogneu le Pere.* VII. *Qu'ils ont cogneu le Fils.* VIII. *Authoritez des Philosophes.* IX. *Qu'ils ont cogneu le sainct Esprit.* X. *Leur erreur.* XI. *Diuerses preuues & authoritez.*

COmme il n'y a rien de si clair & lumineux, ny toutesfois moins aysé à regarder fixement que le Soleil en iour serain, à cause du trop grand esclat de sa brillante lumiere, laquelle esbloüit les yeux des plus clair-voyans. Ainsi n'y a-il rien de si grand, si puissant, si parfait, & si bon que Dieu, ny pourtant si mal-aysé à cognoistre à cause de son immensité & infinité, laquelle excede la capacité des entendemens des plus excellentes creatures. Mais côme d'ailleurs il n'y a que les aueugles qui ne puissent apperceuoir la lumiere du Soleil espanduë sur la face de la terre lors qu'elle nous descouure les couleurs des corps. Ainsi il n'y a personne si stupide ny si grossiere, si elle n'est du tout abrutie, qui ne puisse auoir telle quelle I.

cognoissance de Dieu, à tout le moins par ses operations merueilleuses, & par les effects de sa toute-puissance, prouidence, bonté, & autres perfections, de l'influence desquelles toutes les creatures se ressentent en quelque sorte. C'est pourquoy Plutarque disoit sagement que nous ne deuons pas venerer les elemens, le Soleil ny la Lune : ains la diuinité par le moyen d'iceux, comme par des clairs exemplaires & miroirs, ou des instrumens desquels Dieu orne & decore l'vniuers. Car (comme a chanté le Roy-Prophete)

Plutar. de Iside & Osiride.

Psal. 18.

Des Cieux l'admirable ornement,
Par tout raconte incessamment
Du grand Dieu la gloire & merueille,
Comme l'estoillé firmament,
Oeuure de ses mains nompareille:
Il n'est parler tant soit diuers,
Au pourpris du grand Vniuers,
Langue ny peuple si sauuage,
A qui ces propos soient couuerts,
Et qui n'entende leur langage.

Paul. ad Ro. c. 1.

Et l'Apostre conformément à cela escrit que les choses inuisibles de Dieu sont cogneuës par ses œuures visibles.

II. Vray est qu'il n'est pas donné à tous de cognoistre le vray Dieu, ou en le cognoissant de le recognoistre en la maniere qu'il faut, & qu'il nous a luy-mesme prescrite : mais pour le moins n'y a-il personne qui le puisse entierement mescognoistre, & qui puisse estre sans nul ressentiment de quelque diuinité. Car *c'est la force de la diuinité* (dit tresbien S. Augustin) *qu'elle ne peut estre entierement cachée à la creature qui a l'vsage de la raison : de maniere qu'excepté peu de gens, esquels la nature est*

August. tract. 106. in Ioan.

par trop deprauée, tout le genre humain recognoit Dieu pour autheur & architecte de l'vniuers. Ciceron mesme, quoy que payen a confessé ingenuëment qu'il n'y a nation si farouche & sauuage qui n'ait cognoissance de Dieu. Iamblicus escrit que la cognoissance de Dieu nous arriue deuant l'vsage de la raison: & Arnobius dit qu'elle naist auec nous: & que si les arbres & les plantes pouuoient parler, ils ne crieroient autre chose que Dieu. Cela mesme est chanté & rechanté par Iustin martyr, Tertulian & autres.

Cic. 1. de legi. & 1. de natura Deor. Iambli. de myst. Ægypt. Arnob. l. 1. aduers. gen. Iustin. mar. ap. 1. ad sen. p. q. R. Ter. de spectac.

Ceux qui ont quelque peu fueilleté les liures des anciens payens n'ignorent pas qu'ils ont tous honnoré quelque Dieu, voire la plufpart trop grãd nombre de Dieux: mais il est bien aisé d'aprendre par leurs escrits que les plus sages & les mieux aduisez d'entr'eux en ont establi vn comme souuerain sur tous les autres: voire mesmes ils ont tenu qu'il n'y auoit qu'vn seul vray Dieu. Et laissant à part les authoritez des Philosophes que l'on peut voir amplement extraites & rapportées par Augustin Steuque, Euesque d'Eugubium, ie me veux seulement seruir des Poëtes. Oyez la Sybille en ces vers: III.

In libris de perenni philosophia.

Dieu souuerain est vn qui de sa main puissante
A creé des hauts cieux la voûte reluisante,
La Lune, le Soleil, les Astres rayonnans,
La terre plantureuse, & les flots escumans.

Autãt en dit l'ancien Orphée, comme nous trouuõs encore aux fragmens qui nous restẽt de ses œuures:

Contemple le seul Roy qui a basti le monde,
Vnique estant de soy, de l'essence feconde,
Duquel tout est produit: qui à tout assistant,
Inuisible aux mortels void tout au seul instant.

Ie veux à cela encore adiouster ces vers dorez de

Sophocle qui sont aussi alleguez à mesme propos par sainct Cyrille.

Cyril. aduers. Iouin.

Le grand Dieu tout puissant n'est qu'vn,
Qui a creé les Cieux, Neptun,
Et nostre nourrice la terre,
Les vents bruyans & le tonnerre,
Mais de beaucoup d'hommes l'erreur
A fait rendre à des dieux honneur,
Voüer festes & sacrifices
Pour expier leurs malefices,
Et si tels dieux n'estoient que d'or,
De pierre, d'yuoire, ou encor'
De quelque plus vile matiere.

Ce n'est pas seulement cognoistre Dieu, cela:
III mais c'est reietter toute la superstition & idolatrie payenne. Mais je veux dire encore d'auantage: c'est qu'il y a eu des anciens Sages ou Philosophes, lesquels sans superstition quelconque ont non seulement cogneu vn seul Dieu tout puissant, mais aussi les trois personnes distinctes en la Trinité, & la Trinité en l'vnité de l'essence diuine.

IV L'on rapporte vn oracle de Serapis rendus à Thulide Roy d'Ægypte qui declare & aduoüe vn Dieu en Trinité: & en nomme les trois personnes Dieu, Verbe ou Parole, & l'Esprit en ces vers:

Dieu premier, la parole, & l'Esprit le troisiesme
Sont trois ne faisant qu'vn, vne nature mesme,
Vn pouuoir eternel: mortel qui cours ça bas
A ta fin incertaine, ailleurs tourne tes pas.

Les Ægyptiens inuoquant Dieu le nommoient par trois fois, *Theuth, Theuth, Theuth*: non pour autre chose que pour remarque de la Trinité. Proclus en son traicté de la Philosophie Platonique vse en mesme signification que nous du mot *Trias*, c'est à

Procl. de phil. Platon.

dire

dire Trinité: & Aristote ie ne sçay par quelle inspiration sur-naturelle escrit qu'il n'y a rien de parfait que la Trinité. Les Romains adoroient vn Dieu soubs trois noms *Sanus, Medius, Stunicaper*: auec trois inscriptions, *Honneur, Verité, Amour*. Qui ne peuuent representer que le Pere, le Fils, & le S. Esprit. Car au Pere est deu honneur: le Fils est la verité mesme, & le S. Esprit l'amour. *Ouid. lib. 6. Fast.*

V. Et quoy que ces pauures gens n'ayent pas vsé de ce mot *personnes* en la Trinité, ils ont pourtant employé celuy de *cause* & de *principe* qui est fort propre à la diuinité, pourueu qu'on n'infere pas de la pluralité de dieux. Ainsi Platon escriuant à Denys tyran de Syracuse touchant la diuinité fait mention de trois causes ou principes que le mesme sainct Cyrille a interpreté des trois personnes de la Trinité. Et Numenius Platonicien dit sur ce subjet que de trois dieux le premier subsistant en soy-mesme est simple, conioint en tout à soy-mesme, & nullement diuisible : & que le second & le troisiesme ne sont qu'vne mesme chose & vn mesme Dieu auec le premier. Le mesme Proclus recite sur le Timée de Platon que les Platoniciens establissoient trois principes commandeurs & gouuerneurs du monde, la Bonté ou Vnité, l'Intelligence, & l'Ame : comme nous disons le Pere, le Fils & le S. Esprit. Et ailleurs il tesmoigne, comme fait aussi Plotin, que Platon constituant ces trois diuinitez a passé plus outre, disant tresbien que la seconde procedoit de la premiere : mais tres-mal que la troisiesme procedoit de la seconde. Car nous deuons croire auec la saincte Eglise que la troisiesme personne de la Trinité qui est le S. Esprit procede esgalement des deux autres ensemble. *Plato in epi ad Dion.* *Cyril. aduers. Iouin.* *Proclus in Timæu Platon.* *Idem de Theol. Plato. & Plotin. de Plat. dogma.*

VI. Quant au nom de Pere qui signifie la premiere personne, il est assez commun mesmes dans les Poëtes, lesquels à tout propos parlãt de Dieu l'appellent *Pere tout-puissant, & Pere des dieux & des hommes.* Mais les Grecs à l'imitation des Chaldeens & des Ægyptiens l'ont souuent appellé *Bien* ou *Bonté.*

VII. Pour le regard du Fils, Mercure Trismegiste en mesme signification que S. Iean l'appelle *Verbe*, qu'aucuns ayment mieux dire *Parole* : il y a au Grec *lógos.* Orphée en a vsé de mesme, & Philon Iuif aussi en diuers lieux de ses œuures. Du mesme terme de *lógos*, verbe ou parole, a vsé l'oracle de Serapis cy-dessus rapporté. Mais plus communément entre les Philosophes le Fils est appellé *Intelligence* : qui n'est pas pourtant vn mot impropre ny inusité en la saincte escriture. Car le Fils est la sapience & intelligẽce du Pere, par laquelle il a fait toutes choses. Ainsi disoit Salomon que *le Seigneur par sa sapience a fondé la terre, & les cieux par sa prudence* : & son pere le Roy-Prophete Dauid, *celuy qui a fait* (parlant de Dieu) *les cieux en son intelligence, ou par son intelligence.*

…ism. in …eman. …yos. …ilo Iud. …2. …eg. c. …de …icul. …ou. 3. …al. 135.

VIII. Conformément à la saincte Escriture Platon attribuoit à ceste intelligence la creation & conduite du monde. Et Aristote approuuant ceste mesme opinion, laquelle Anaxagoras, Thalès, Pythagoras, & autres auoient tenu auant Platon, appelle ceste mesme Intelligence la cause & le principe de toutes choses. Orphée a dit plus clairement que le Verbe est l'architecte du mõde, & la voix par laquelle le Pere a creé l'vniuers conformément à l'Escriture saincte.

…ato in …atylo. …er. in …ta Pla. Arist. lib. Meta-…ys. …ph. …al. 32.

IX. I'ay desia touché cy-dessus cõme Platon a cogneu que le Fils procedoit du Pere. Ce que Proclus ensuiuant sa doctrine confirme aussi en ces mots: *L'essence & l'intelligence est dite subsister principalement & premie-*

…oclus …Theo-…g. Pla.

mierement de la Bonté, & auoir ſon eſtre auec icelle Bonté, & eſtre remplie de la lumiere de la verité qui en procede, & participer auec icelle par la conionction & vnion de la lumiere. Mais Porphyre, quoy que d'ailleurs ennemy du Chriſtianiſme, en a diſcouru encore plus ouuertement en ces termes: *De ce ſouuerain bien* (parlant du Pere) *par quelque moyen incogneu aux hommes l'Intelligence a eſté engendrée, laquelle eſt abſoluëment par ſoy-meſme: en laquelle ſont les choſes qui ont vrayement eſtre & toute la ſubſtance d'icelles: & qui eſt premierement belle, de ſoy belle, & contenant la forme de la beauté.* *Porph. lib. 4. de hiſt. philoſoph.*

X. Sainct Auguſtin eſcrit ſur ce ſubjet que les anciens Philoſophes ont dignement parlé des deux premieres perſonnes de la Trinité: mais qu'ils ont begayé ſur la troiſieſme. Et à la verité ils y ont quelquefois erré, comme deſia nous auons remarqué cy-deſſus que Platon tenoit que la troiſieſme diuinité procedoit ſeulement de la ſeconde, comme la ſeconde de la premiere. Et meſmes la pluſpart d'entr'eux a mal à propos eſtably le S. Eſprit pour l'ame du monde ou de l'vniuers: de laquelle opinion a eſté Virgile lors qu'il chanta ces vers: *Aug. c. 28. & 29 li. 10. de ciu. Dei.*

Dés le commencement vn eſprit dans le monde
Nourrit & entretient le Ciel, la Terre, & l'Onde,
Le globe de la Lune, & aſtres radieux,
Infus de toutes parts & preſent en tous lieux,
Il meut tout l'vniuers & l'agite ſans peine,
Meſlé dans le grand corps de la maſſe mondaine.

Virgil. 6 Æneid.

XI. Mais tant y a qu'en eſtabliſſant trois diuinitez & trois principes en l'vnité (comme i'ay deſia monſtré) ils teſmoignent auoir cogneu toutes les trois perſonnes: & appellent la troiſieſme tantoſt *Ame*, tantoſt *Eſprit*, quelquesfois *Amour*: comme nous faiſons nous-meſmes au Chriſtianiſme.

En

Seneca lib. 2. natu. q. cap. 45. Trism. in Æsc. Cic. lib. 2. de na. deor.

En ce ſens Seneque a dit, *Animum ac ſpiritum mundi.* Mais oyons le grand Mercure, *L'eſprit de celuy dont i'ay ſouuent parlé* (entendant Dieu) *c'eſt luy qui maintient toutes choſes ſelon leur dignité, les auiue & nourrit.* Et Ciceron, qui me ſemble d'ailleurs aſſez mauuais Philoſophe, eſcriuant neantmoins de la nature des dieux diſoit fort ſagement qu'il y a vn eſprit diffus par tout le mõde, ſans lequel vn ſi bel ordre ne ſçauroit ſubſiſter. Dans Platon il en eſt fait ſi ſouuent mention ſoubs le nom d'Ame & d'Amour (quoy qu'il s'y embroüille quelquefois) qu'il ſeroit plus ennuyeux que mal-aisé d'en rapporter pluſieurs teſmoignages.

I'eſtime donc qu'il ſera plus vtile de paſſer outre & declarer s'il y a d'autres moyens pour approcher de la cognoiſſance de Dieu.

De la cognoiſſance de Dieu.
CHAP. III.
Sommaire.

I. *Belle ſimilitude pour paruenir à la cognoiſſance de Dieu par ſes effects.* II. *La preuue par les effects eſt foible en ce ſubjet* III. *Raiſon* 1. IV. *Raiſon* 2. V. *Raiſon* 3. VI. *Moyen poſitif pour cognoiſtre Dieu.* VII. *Moyen negatif meilleur que le precedent.* VIII. *Quatre choſes doiuent eſtre eſloignées de Dieu.* IX. *Pourquoy il n'eſt pas expedient que Dieu ſe manifeſte beaucoup aux hommes.* X. *Comment nous cognoiſtrons Dieu en l'autre monde.*

I. TOut ainſi qu'il ſe trouua anciennement des excellens Geometres, leſquels par les traces des pieds d'Hercules iugerent de la ſtature de ſon corps. Ainſi par les effects merueilleux de Dieu, comme par des veſtiges de ſes perfections infinies nous venons à la cognoiſſance de ſa grandeur. Car toutes les

les œuures de Dieu chantent en quelque façon les merueilles & la gloire de leur createur, ainſi que l'eſcriture ſaincte, & les ſaincts Peres nous enſeignent. Auſſi a-ce eſté la voye par laquelle les anciens Philoſophes (comme i'ay monſtré au chapitre precedent) ſont paruenus à la cognoiſſance de Dieu: laquelle nous appellons *à poſteriori*: c'eſt à dire par la preuue tirée des choſes poſterieures. Car Dieu ne dependãt d'aucune cauſe ſuperieure ny precedẽte, auſſi ne peut-il eſtre cogneu par aucune cauſe precedente, que nous appellons en Latin *à priori*.

Mais encore faut-il obſeruer que bien que ceſte preuue par les choſes poſterieures, comme ſont les effects, ſoit imparfaite en tous ſujets: elle l'eſt encore principalement en celuy de la diuinité, pour trois raiſons principales & fort notables.

La premiere & plus generale eſt que les cauſes ſecondes ſont finies auſſi bien que leurs effects: de maniere que la preuue tirée de l'vn à l'autre eſt ordinairement aſſez forte à raiſon dequoy les Logiciens eſtabliſſent vn lieu pour argumenter des ef- II.
fects à la cauſe, auſſi bien que de la cauſe aux effects. III
Mais Dieu eſtant infini, & ſes effects finis (à tout le moins ceux qui nous ſont cogneus) ce n'eſt pas merueille ſi la preuue tirée de ſes effects à luy meſme eſt fort foible & inſuffiſante: Car cõbien que le moyen par lequel Dieu opere ſoit infini, comme la creation, neãtmoins les effects (comme les choſes creées) ne laiſſent pas d'eſtre finis & limitez. Tellemẽt qu'ẽcore que nous cognoiſſions les effects diuins nous ne pouuons pas pourtãt en cognoiſtre la cauſe meſme qui eſt Dieu. Car (comme Philon Iuif a treſbien dit) par ces effects-là nous colligeons bien qu'il y doibt auoir vn ouurier & autheur d'iceux, mais non pas qui c'eſt.

Pſal. 18. Paul. ad Rom. c. 1. ad Hebr. cap. 11. Tertul. aduer. Marci. Grego. Nazian. orat 2. de The. Auguſt. c. 4. li. 15. de Ciui. Athan. lib. 1. contra gent. Io. Damaſc. c. 3. lib. 1. de fide Ortho. Arnob. lib. 1. aduersùs gent.

Phi. Iud. de Monar.

La

IV. La seconde c'est qu'il y a peu d'effects diuins qui soient cogneus par les sens:& l'entendement mesme ne conceuant rien qui n'ait esté auparauant en quelqu'vn de ses sens : il s'ensuit qu'il y a bien peu d'effects diuins qui nous soient cognoissables.

V. La troisiesme raison est qu'il nous faut considerer les effects de la diuinité en deux sorte : l'vne en tant qu'ils procedent de l'essence diuine, sans distinction des personnes de la sacrée saincte Trinité: l'autre en tant qu'ils procedent de quelqu'vne d'icelles personnes diuines. Or ceux de la premiere sorte nous peuuent estre cogneus par la lumiere naturelle, comme la creation du monde (ainsi que nous l'auons prouué cy-dessus) le gouuernement d'iceluy, la iustification des hommes, & autres semblables. Mais ceux de la seconde sorte nous ne les sçaurions cognoistre par aucune lumiere naturelle, ains seulement par la foy qui est vn don surnaturel de la grace diuine. Par exemple, engendrer est propre à la seule personne du Pere, comme principe sans principe, estre engendré est propre à la seule personne du Fils, comme principe de principe: & proceder esgalement de ces deux est propre à la seule personne du sainct Esprit. Et voilà comment les plus hauts mysteres des actions diuines nous estant cachés, encore moins en pouuons nous cognoistre la cause.

Au ch. 2. du li. 3.

VI. Il y a encore deux autres moyens pour approcher de la cognoissance diuine tous deux contraires. Car l'vn est positif & l'autre negatif. Le positif est quand ayant conceu quelque perfection nous l'augmentons & amplifions de toute la force de nostre entendement pour l'attribuer à Dieu, ainsi que nous toucherons derechef cy-apres au liure suiuant;

suiuant lors que nous discourrons des attributs de Dieu affirmatifs. Mais ce moyen est encore imparfait, quoy qu'il soit agreable à Dieu en tant que nous faisons tout ce que nous pouuons : toutefois il est imparfait, dy-ie, parce que nous nous imaginons ces perfections-là comme des proprietez ou accidens:& en Dieu il n'y a rien qui ne luy soit essentiel.

L'autre moyen est bien meilleur:par lequel nous esloignons de Dieu toute sorte de composition ou d'imperfection. Car à cause de nostre maniere grossiere de conceuoir (qui ne peut estre que composée comme nous sommes composés de corps & d'ame) nous ne pouuons tout à coup comprendre la simplicité des pures intelligences : c'est pourquoy pour y paruenir il les faut despoüiller de toute la composition que nous nous imaginons en icelles. Ce que non seulement les Theologiens ont cogneu, mais aussi les anciens Philosophes. VII.

Plotin.c. 3.& 4. lib.9.en 6. Diony.c. 5. & 7. de diui.nom. Clem. Alexand. lib. 5. Strom. Grego. Nazian. orat. 2. de The.

Or toute ceste composition & imperfection qu'il conuient esloigner de Dieu se reduit à quatre chefs principaux, ainsi que remarque diuinement bien Moyse Rabbin Ægyptien. Le premier c'est toute sorte de matiere & de nature corporelle, parce que Dieu est vn esprit. Le second, toute sorte de changement, parce qu'il est immuable. Le troisiesme, toute sorte de priuation ou defaut de perfection, parce qu'il est infiniement parfait comprenant non seulement les perfections de toutes creatures, mais aussi infinies autres, qui ne sont neantmoins & ne sont en luy qu'vne seule perfection essentielle. Le quatriesme, c'est la ressemblance aux creatures : parce qu'encore bien que nous disions que l'homme soit creé à la semblance & ima- VIII.

Rabbi. Moyses.

Au liure 6. & image de Dieu, c'est tousiours vne image impar-
ch. 7. faite & grossiere, ainsi que i'ay remarqué ailleurs. Car en vn mot il n'y a nulle proportion des creatures au createur. Ces quatre choses donc ainsi ostées & separées de la diuinité auec contention d'esprit, quiconque pourra conceuoir quelque essence tres-pure, tres-simple & tres-parfaite approchera le plus pres qu'il se peut en ceste vie de la cognoissance de Dieu.

IX. Mais quoy? dira quelqu'vn, pourquoy est-ce que Dieu se cache de nous pendant ceste vie miserable? pourquoy nous priue-il de ce bon heur? Car en le cognoissant nous l'aimerions, craindrions & glorifierons d'auantage. Ie respons auec S. Gregoire de Nazianze qu'il n'est pas expedient: & ce pour trois raisõs remarquables. La premiere, afin que la facilité qu'il y auroit à le cognoistre ne le nous fist moins estimer: comme c'est la coustume des humains de mespriser ce qu'ils ont a aisance. La seconde, afin que aucuns n'entrassent en quelque presomption de luy pouuoir ressembler à l'imitation de Lucifer. La troisiesme, afin que ne le pouuant parfaitement cognoistre durant ceste vie nous soyons tousiours bandez à la contemplation de ce que nous esperons en l'autre, suiuant les promesses qui en sont faites de la part de Dieu mesme au gens de bien: & que par mesme moyen nous retirions nos affections des choses mortelles, caduques & perissables.

Greg. Naz. ian. orat. 1. de Theolog.

X. Mais encore repliquera quelque esprit curieux, comment est-ce qu'en la vie future nous cognoistrons Dieu? sera-ce parfaitement? & comprendrons nous par mesme moyen tout ce qui est de l'essence diuine? Ce sont icy des questions de Theologie que i'ay traitées ailleurs: toutefois ie les resoudray

Au li. 5. cha. 9.

encore

encore icy en peu de mots de l'opinion des SS. Peres : C'est que les bien-heureux cognoistront Dieu, par ce qu'il se manifestera clairement à eux, qui auront aussi leurs ames espurées & les corps glorifiez: de maniere qu'ils n'auront nuls empeschemens ny de la part de l'objet, ny de la part d'eux-mesmes. Toutesfois ils le verront infini : mais non pas infiniement, comme parlent les Theologiens fort proprement à ce subjet : ils le verront, dy-ie, & le cognoistront, mais ils ne le comprendront pas: parce que (comme i'ay souuent dit) il n'y a point de proportion entre le Createur & la creature, l'vn estant infini & l'autre finie. Et ceste vision se doit encore entendre des yeux de l'ame non pas des yeux corporels, ainsi que nous enseigne l'Euangile. *Ioan. c. 3.*

Voilà les moyens que j'ay peu recueillir des plus excellens Theologiens & Philosophes pour paruenir à la cognoissance de Dieu, en tant que nous en pouuons approcher durant ceste vie mortelle. Maintenant (afin de n'obmettre rien d'important à ce subject) ie veux resoudre les argumens que les athées ont accoustumé d'opposer ou peuuent aduancer pour tascher à destruire la diuinité si cela dependoit de leur folle fantasie.

Les argumens que les athees proposent pour monstrer qu'il n'y a point de Dieu, auec la resolution d'iceux.

CHAP. IV.

Sommaire.

I. Comment on peut cognoistre Dieu par le gouuernement & ordre de l'vniuers. II. *Athées.* III. *Argument 1. des athées.* IV. *Argument* 2. V. *Argument* 3. VI. *Argument* 4. VII. *Argument* 5. VIII. *Argument* 6. IX. *Qu'il*

faut faire bouclier de la foy contre les tentations du diable. x. *Response generale aux trois premiers argumens.* xi. *Solution du 1. argument.* xii. *Solution du 2.* xiii. *Solution du 3.* xiv. *Solution du 4.* xv. *Solution du 5.* xvi. *Solution du 6.* xvii. *Resolution de la question.*

I. *Psal. 13. Plato l. 1. de le. Ari. l. 12. Metap. Ci. 1. de natur. Deorum. Plut. c. 1. l. de Plac. Phil. Iud. 1. de monarch. Iust. Mar. in q. q. 6. Gre. Naz. orat. 1. de Th. Atha. cont. gent. Lact. c. 2. l. 1. diuin. instit. Ar. nob. li. 1. adu. gen.*

CE sont les fols (disoit le Roy-Prophete) ce sont vrayement les fols, lesquels disent en leurs cœurs qu'il n'y a point de Dieu. Car ceux qui ont tant soit peu d'vsage de raison apprendront & se persuaderont facilement qu'il faut de necessité qu'il y ait quelque diuinité qui conduise & regisse auec vn si bel ordre que nous y apperceuons, ce grand vniuers en son tout & en ses parties : qui entretienne la liaison estroite de tant de belles choses diuerses, qui face renaistre les vnes des autres, & conserue les especes chacune en sa difference & proprietez naturelles: estant aussi merueilleuse en la fabrique & conseruation des plus viles & petites creatures que des plus excellentes & plus grandes: qui face rouler d'vn bransle & mouuement tousiours égal ces grosses boules celestes, & nous enuoye par vn changement reglé les diuerses saisons de l'année. De maniere que comme l'on estimeroit vn passant estranger du tout stupide & incurieux si trauersant vn grand & florissant Royaume, il ne s'enqueroit qui en estoit le Roy. Ainsi faut-il estimer du tout abruty celuy lequel pendant le passage de ceste vie voyant la grandeur des merueilles de l'vniuers, ne s'enquerroit pas qui en est le gouuerneur & moderateur.

II. *Plu. c. 7. l. 1. de pla. Phil.*

Ce que Diagoras Melien, les deux Eumeres, le Tegéante & le Cyrenien Protagoras, Theodore disciple d'Aristippe, Bion auditeur de Theodore, Epicure

ture, Pline & autres ayant mal consideré, ou n'ayant sceu en faire leur profit, veu qu'ils ont impudemment nié qu'il y ait aucune diuinité, doiuent estre estimez des vrays fols ou des faux Philosophes. Et afin qu'il ne semble pas que nous les condamnions legerement & sans oüir les raisons & argumens de leur infidelité & mescreance, proposons-les hardiment, & puis nous y respondrons par ordre. *Suidas Laër. lib. 24. & 9. de vita phil Plin. c. 7. lib. 2. Arno. l. 1. adue. gen.*

III. Le premier argument est donc tel. Si Dieu estoit il seroit immense & infiny: & estant tel il n'y auroit rien de si manifeste & cognoissable que luy. Or au contraire il n'y a rien de plus caché: Car comme dit le Prophete, *Il a fait son cachot dans les tenebres.* Il n'y a donc point de Dieu. Que l'immensité & l'infinité le deust rendre tres-manifestement cognoissable, il est aisé à le prouuer. Car comme les choses extrémement petites eschappent & se desrobent à nos sens: ainsi par raison contraire les immenses & infinies doiuent estre d'autant plus manifestes, notoires & perceptibles, veu mesmes qu'elles sont tousiours & en tous lieux presentes. *Ps. 17.*

IV. Le II. Si Dieu estoit, ce seroit le vray estant, l'estre mesme, & le principe de tout ce qui a & peut auoir estre : & partant il n'y auroit rien de plus cognoissable. Car tout ainsi que les choses qui n'ont point de subsistence naturelle sont imperceptibles, comme la matiere premiere: aussi par sens contraire celles qui ont vne tres-parfaite & tres-certaine subsistence, voire qui contiennent en soy l'estre de toutes autres choses, comme l'on dit de Dieu, doiuent estre d'autant plus manifestes & cogneuës.

V. Le III. Si Dieu estoit, il seroit tres-simple, indiuisible & exempt de toute cōposition : & par ainsi d'au-

tant plus perceptible & aisé à cognoiſtre. Car comme la confuſion, la meſlange & compoſition rend noſtre cognoiſſance confuſe & incertaine. Ainſi la ſimplicité de Dieu le nous deuroit rendre d'autant plus cognoiſſable. Or au contraire il n'y a rien de plus caché, comme il a eſté dit & demeuré d'accord entre ceux qui croyent en Dieu. Il s'enſuit donc que Dieu n'eſt point & ne peut eſtre.

VI. Le IV. Si l'vn des contraires eſt infini, il eſt tres-certain qu'il ne reſte point de lieu en la nature des choſes à ſon contraire. Or ſi Dieu eſtoit il deuroit eſtre infiniement bon, comme tous ceux qui croyent en luy en demeurent auſſi d'accord : Et partant il n'y auroit point de mal en la nature des choſes. Toutefois il eſt tout notoire qu'il y a du mal, comme le peché. Partant Dieu n'eſt point en aucune ſorte.

VII. Le V. Si Dieu eſtoit, il ſeroit tres-iuſte. Or c'eſt vn des plus remarquables effects de la iuſtice de ſalarier les gens de bien, & punir les meſchans : & toutesfois nous voyons au contraire les meſchans comblez ordinairement de biens & de bon-heur, & les gens de bien affligez de tribulations & de mal-heur. Dieu n'eſt donc point, n'eſtant pas iuſte en tolerant vne ſi manifeſte iniuſtice.

VIII. Le VI. Ce ſeroit en vain eſtablir plus grand nombre de principes en ce à quoy vn moindre nombre eſt ſuffiſant. Or toutes les choſes du monde ſe peuuent reduire à certains principes autres que Dieu, & ſuffiſans ſans Dieu : à ſçauoir les choſes naturelles à la nature, & celles qui conſiſtent en diſcours, à la raiſon & volonté humaine. Partant, c'eſt en vain qu'on eſtablit Dieu pour vn autre principe.

IX. Voilà beaucoup de raiſons qui pourroient aucunement eſbranler les foibles cerueaux des perſonnes irreli-

irreligieuſes, meſmement lors que delaiſſees de la grace diuine, les ſuggeſtions & mal-heureuſes impreſſions des malins eſprits leur rehauſſent l'apparence d'icelles. Mais il eſt aisé d'y reſpondre & les reduire à neant, ſans y apporter autrement ce qui eſt de la foy : laquelle neantmoins doibt preualoir en ces choſes. Voire meſmes ie ne conſeilleray iamais à perſonne de reuoquer en doubte ſi Dieu eſt, par aucune controuerſe dreſſee de gayeté de cœur ou pour faire preuue de ſa ſubtilité ou gẽtilleſſe d'eſprit. Car le diable encore plus ſubtil ſe fourre volontiers en telles controuerſes, augmente les doubtes, & ſouuent rend ſerieuſes les choſes qui n'ont eſté propoſees ou oppoſees que par ieu & galanterie. Et lors que telles tentations arriuent il faut ſe munir & fortifier principalement de la foy, & auoir recours aux prieres. Cet aduertiſſement ſoit receu en bonne part du lecteur Chreſtien. Reſoluons maintenant les ſuſdits argumens.

Nous pourrions reſpondre à tous les trois premiers argumens enſemble en accordant qu'il n'y a rien de plus preſent & manifeſte que Dieu, ny plus cognoiſſable à vn entendement qui en ſeroit capable & luy ſeroit proportionné : niant neantmoins qu'il ne ſoit point, pour n'eſtre pas cogneu de l'entendement humain ; lequel en eſt du tout incapable pendãt ceſte vie : & ceſte incapacité procede de deux cauſes: l'vne que Dieu eſt infini & l'entendement humain fini : l'autre que noſtre entendement ne peut perceuoir ſes objets que par des eſpeces groſſieres des choſes materielles qui luy ſont rapportees par les organes des ſens ; tellement que Dieu qui eſt vn eſprit tres-pur & tres-ſimple, exempt de toute matiere & de toute compoſition ne peut eſtre cogneu X.

ny conceu de nostre entendement pendant ceste vie. Pour faire donc que nostre entendement cognoisse il ne luy faut point proposer des objets extrémes, ains proportionnez à sa capacité. Ceste responce suffiroit à tous ces trois argumens : mais ie suis content (à cause de l'importance du subjet) de l'appliquer à chacun particulierement.

XI. Au 1. donc ie responds en niant que Dieu ne soit point pour ce que nous le pouuons cognoistre: ce defaut procedant de nostre entendement, lequel estant finy ne peut comprendre vn objet infini, comme Dieu. Car du finy à l'infiny il n'y a nulle proportion: voire mesmes que de l'infiny (selon la doctrine du Philosophe) il n'y a point de science. Dieu doncques, non pour n'estre pas, mais au contraire pour estre trop present en est moins cognoissable. Car comme les objets qu'on mettroit tout contre les yeux ne sont point visibles. Ainsi Dieu, à cause de son infinité par laquelle il remplit toutes choses, pour estre trop present à nostre entendement, ne luy est point perceptible. Car aussi nostre entendement ne perçoit point immediatement les objets, ains par le moyen des sens: veu que (cõme dit le Philosophe) il n'y a rien en l'entendement qui n'ait esté premierement en quelqu'vn des sens.

Arist. l. 2. Meta.

XII. Au 11. argument il faut dire de mesmes que ce qui n'est point du tout & ce qui est infiny n'est point perceptible ny cognoissable à nostre entendement, parce que ce sont deux objets extrémes, l'vn en ce qu'il n'est point du tout, l'autre en ce qu'il est trop present & trop proche en tout & par tout pour estre perceu d'vn instrument de cognoissance qui en est incapable pour sa foiblesse. Tout ainsi donc que i'ay dit cy-deuant que nous ne sçaurions voir

ſe Soleil, non pas pour quelque defaut de lumiere qui ſoit en luy : mais au contraire parce qu'il en a trop, eu eſgard à la foibleſſe de noſtre veuë. Ainſi eſt-il de l'eſtre infiny de Dieu au reſpect de noſtre entendement, les facultez duquel ſont finies, outre que (comme i'ay dit ſur l'argument precedent) il ne perçoit pas immediatement ſes obiects, ains par le moyen des ſens : & Dieu luy eſt preſent immediatement comme à toutes autres choſes.

De la reſolution des deux argumens precedens celle du III. eſt aisée à colliger. Car la trop grande ſimplicité & pureté qui eſt en Dieu le rend imperceptible à noſtre entendement, lequel ne perceuant rien que par des eſpeces groſſieres des choſes materielles qui luy ſont rapportées par les organes des ſens, il luy eſt impoſſible de perceuoir cét eſprit tres-pur & tres-ſimple, qui d'ailleurs luy eſt immediatement preſent. Tout ainſi donc que les corps les plus ſimples, comme le ciel, le feu elementaire & l'air nous ſont inuiſibles à cauſe de leur trop grande tenuité & ſimplicité : ainſi Dieu qui eſt la ſimplicité & la pureté meſme eſt imperceptible à noſtre entendement. Mais d'inferer de là qu'il n'eſt pas : c'eſt ſottement conclud. Car il y a bien d'autres choſes qui ſont vrayement, leſquelles nous ne cognoiſſons pas pourtant & ne les cognoiſtrons iamais pendant ceſte vie. XIII

Au IV. argument il faut reſpondre que le mal eſt vne priuation de bien, que c'eſt rien, & non pas quelque choſe ayant eſtre poſitif, & partant qu'il n'a point beſoing de ſuppoſt ou ſubjet en la nature des choſes. Sainct Thomas reſpond autrement de l'opinion de ſainct XIV. Th. 1. p. q. 2. a. 3.

Aug. in Enchi. c. Auguſtin lequel il allegue: & dit que Dieu tire le bien du mal & ne permet pas le mal que pour quelque bien. Laquelle reſponſe me ſemble fort courte, & ne ſatisfait pas à la force de l'argument, qui conclud que le mal ne peut eſtre aucunement en la nature, ſi ſon contraire qui eſt le bien, eſt infini. Car de ce que Dieu permet le mal pour en tirer ou faire du bien il ne s'enſuit pas que le mal en ſoy ne ſoit touſiours mal. Et s'il y a du mal, l'argument conclud treſbien que le bien n'eſt donc pas infini. La reſponſe

XIX. precedente eſt donc plus aſſeurée: ou bien nous pouuons encore dire que ſuppoſant qu'il y ait du mal en la nature, Dieu ne laiſſe pas d'eſtre infiniement bon: parce que ſa bonté infinie (qui n'eſt autre choſe que ſon eſſence) remplit & le mal & le bien, & meſmes s'eſtend en infinis eſpaces au delà du monde, & de la nature, là où il n'y a rien: com-

Au ch. 7. liu. 10. me nous dirons cy-apres parlant de l'immenſité de Dieu. Ioinct que ce n'eſt pas de meſme de l'infinité d'vn eſprit, comme de celle d'vn corps. Car la verité eſt que s'il y auoit vn corps infini en la nature, il faudroit de neceſſité qu'il fuſt ſeul, parce qu'il occuperoit le lieu de tous les corps qui ſont & pourroient eſtre: & s'il y en auoit vn ſeul autre il ſeroit borné & limité par celuy-là: & par ainſi ne ſeroit plus infini. Mais l'eſſence infinie de Dieu qui eſt ſpirituelle n'occupe point de place, & ſi contient & remplit toutes choſes de quelque qualité qu'elles

Au ch. 6. liu. 10. ſoient, diuerſement toutefois, comme nous enſeignerons en ſon lieu.

XV. Au v. ie reſponds que quand Dieu permet que les gens de bien ſoient affligés en ce monde, & les meſchans au contraire comblez de toute proſperité & delices, tant s'en faut que ce ſoit iniuſtice, qu'au con-

contraire c'est vne admirable preuue de sa iustice. Car (comme dit tresbien S. Chrysostome allegué aux saincts canons) il n'y a celuy si homme de bien qui n'offense Dieu par quelque peché : dont il est puni temporellement en ce monde, attendant en l'autre la recompense d'vne couronne eternelle. Ioinct que Dieu afflige quelquesfois les gens de bien pour les contenir en deuoir & pour esprouuer leur patience. Pareillement il n'y a celuy si meschant qui ne face quelque bonne œuure, pour laquelle Dieu le comble de biens temporels luy reseruant neantmoins vn supplice eternel pour ses forfaicts ordinaires s'il n'en fait penitence. Ce que i'ay plus amplement traicté en mon discours des causes de la vie & de la mort ch. 4.

Ca. quid ergo, de pœn. d. 3.

Au VI. il faut nier que la nature ny la raison ny la volonté humaine soient principes absolus & tels que Dieu, sans lequel ils ne peuuent subsister : ainsi qu'Aristote mesmes à cogneu. Mais Dieu subsiste bien sans eux, comme il a fait de toute eternité auant qu'il eust creé le monde. Ils sont donc principes au regard de ce qui despend d'eux : mais neantmoins ils despendent eux-mesmes de Dieu, comme seul absolu principe des principes. XVI.

Arist. lib 11. Met.

Apres tout il faut resoudre en vn mot que Dieu est du tout incognoissable & indemonstrable par principes antecedens, parce qu'il n'y en a point : ce que les Latins disent: *à priori:* & au contraire qu'il n'y a rien de plus manifeste & cognoissable *à posteriori,* que Dieu mesme, à sçauoir par les merueilles de ses œuures. Ce que plusieurs doctes hommes ayant amplement monstré par des volumes entiers; & particulierement Louys de Grenade, ie ne m'arresteray point à telles preuues tirées des choses naturel- XVII.

les: ains en choisiray encore de plus fortes appuyées sur les maximes de la Metaphysique, laquelle par vne voye moyenne nous conduit à la cognoissance de Dieu, à sçauoir par les principes esgaux & correlatifs à Dieu mesme: comme par la diuision des causes efficientes & de l'estant. Car en diuisant les causes efficientes en celle qui est la premiere & celles qui en dependent, la premiere c'est Dieu: & diuisant l'estant en fini & infini, l'infini c'est Dieu. Ainsi donc apres auoir destruit les erreurs des athées il faut fortifier nostre opinion par des raisons surnaturelles.

Que Dieu est vrayement.

CHAP. V.

Sommaire.

I. *Belle sentence d'Aristote.* II. *Proposition necessaire.* III. *Autre proposition necessaire.* IV. *Dilemme.* V. *Que les causes efficientes ne peuuent estre infinies en masse.* VI. *Ny en durée, si ce n'est Dieu.* VII. *Ny en nombre.* VIII. *Qu'il y a vne cause premiere.* IX. *Preuue de cela mesme.* X. *En la ligne droite.* XI. *En la circulaire.* XII. *Contre la reciprocation des causes & effects.* XIII. *Demonstrations.* XIV. *La figure circulaire n'est point infinie.* XV. *Autre argument contre la reciprocation des causes.* XVI. *Preuue de la diuinité par le mouuement.*

I. ARistote a tres-dignement philosophé lors qu'il a dit que ceux qui nient que le feu soit chaud ont besoin de l'esprouuer par le sentiment, & ceux qui nient que Dieu soit ne meritent point instruction, mais supplice. Toutesfois parce que la Metaphysique n'est pas fondée sur la nuë foy sans demonstration ny preuue quelconque, comme la Theologie: & n'establit point la peine contre les

mescreans comme la Politique: ains combat par raison pour vaincre l'obstinée opiniastreté des athées: il sera bien à propos de demeurer dans les limites du precepte de ceste science, laquelle nous traictons. Et par ainsi il faut tascher de reduire par raisons & argumens ces athées & mescreans à la cognoissance du souuerain bien qu'ils mescognoissent & ignorent. Escoutez donc athées malheureux, qui recherchez des preuues en ce que la seule foy doit operer: en quoy aussi vous n'aurez nul merite parce que vous n'auez nulle foy.

Il faut de necessité que l'vne de ces trois propositions qui s'ensuiuent, soit veritable. II.

1 *Toutes choses sont de toute eternité.*
2 *Toutes choses ont esté faictes.*
3 *Vne ou aucunes d'icelles sont de toute eternité. Et toutes les autres ont esté faictes.*

La I. est notoirement fausse. Car nous voyons ordinairement le commencement & la fin, la naissance & la mort de la pluspart des choses.

La II. est impossible, comme ie monstreray en suite. Il s'ensuit donc de necessité que la troisiesme est veritable. Toutesfois parce qu'elle est couchée auec ceste alternation, *Vne ou aucunes*, ie dy plus clairement *qu'il n'y a qu'vne seule chose de toute eternité, de laquelle toutes les autres ont esté faictes ou creées.* Au chapitre suiuant ie prouueray qu'il n'y en peut auoir plusieurs de toute eternité. Maintenant il faut monstrer que toutes choses n'ont pas esté faictes: ains qu'il y en à de necessité quelqu'vne laquelle est de soy, & fait toutes les autres, & l'appellons Dieu. Raisonnons donc en ceste sorte.

Tout

III. Tout ce qui est fait est fait par soy ou par autruy. Par soy ou de soy il ne se peut. Car pour se faire soy-mesme il faudroit desia estre : & estant ce seroit vne contradiction manifeste que la chose qui est desia se fist elle mesme : d'autant que faire quelque chose c'est la produire de la puissance à l'acte (comme parlent les Philosophes) cela presuppose, dy-ie, qu'elle ne soit pas & puisse estre. Or il n'y a rien qui puisse estre & n'estre pas ensemble en mesme temps. Il n'y a donc rien qui se puisse faire soy-mesme : ains il faut de necessité que tout ce qui est fait, soit fait par vn autre.

IV. Cela ainsi presupposé & accordé i'argumente en ceste maniere. Si tout ce qui est fait est fait par autruy, il faut encore que la derniere cause efficiente, & les moyennes & les premieres en si grand nombre qu'on voudra ayent esté faictes ou non. S'il y en a quelqu'vne en fin qui se trouue n'auoir pas esté faicte ce sera elle qui fera les autres, & sera necessairement de soy : & c'est ce que nous appellons Dieu. Si au contraire quelqu'vn veut opiniastrer que toutes choses ont esté faictes, ie le presseray encore par ce dilemme. Si toutes les causes efficientes ont esté faictes par autres, c'est à dire ont chacune quelque autre cause efficiente, ou elles sont infinies ou ne le sont pas. Si elles ne sont pas infinies, il faut donc en fin s'arrester à quelqu'vne qui sera la premiere & sans cause : & c'est encore Dieu que nous cherchons. S'il soustient au contraire qu'elles sont infinies, pour euiter d'accorder vne premiere cause qui soit de soy sans cause precedente : ie le conuaincray par les raisons qui s'ensuiuent.

V. Premierement les causes efficientes ne peuuét estre dites infinies en masse : parce qu'il n'y en pourroit

auoir

auoir qu'vne, laquelle contient & occupaſt le lieu de toutes les autres. Ce qui ne ſe peut, comme i'ay monſtré en ma Phyſique. *Au liure 4. ch. 13.*

VI. En ſecond lieu elles ne le ſont point auſſi en eſſence, ny en durée: car nous voyons toutes les cauſes naturelles bornées & limitées & en leur eſſence & en leur durée. Que ſi on m'en accordoit quelqu'vne infinie en eſſence qui comprint par ce moyen l'eſtre de toutes choſes, ou bien infinie en durée, c'eſt à dire eternelle ſans commencement ny fin, ce ſeroit par meſme moyen aduoüer Dieu. Bref ſi les cauſes efficientes pouuoyent eſtre dites infinies ce ſeroit à cauſe de leur nombre. Or elles ne peuuent eſtre dites infinies à cauſe de leur nombre. Elles ne ſont donc point en aucune ſorte infinies. Ie prouue la repriſe de mon ſyllogiſme precedent par deux raiſons.

VII. L'vne eſt telle: Ce qui eſt infini ne peut eſtre outrepaſsé ny accreu: Le nombre des cauſes efficientes peut eſtre outrepaſsé & accreu: Le nombre donc des cauſes efficientes n'eſt pas infini. La propoſition eſt toute notoire. La repriſe ſe peut confirmer aiſément. Car en adjouſtant vne ſeule cauſe efficiente à celles qui ſont deſia, le nombre en ſera outrepaſsé & accreu: comme nous voyons iournellement en la production des indiuidus & plus clairement en la ſucceſſion & generation des animaux & des plantes. Car ce qui produit de nouueau ſon ſemblable eſt vne nouuelle cauſe, & la choſe de nouueau produite eſt vn nouuel effect, qui borne & limite le nombre precedent pour bien grand qu'il ſoit.

VIII. Voicy l'autre raiſon. En l'ordre ou dependance de pluſieurs cauſes où il y en a vne derniere, il y en a

aussi vne ou plusieurs moyénes: & là où il y en a vne ou plusieurs moyennes il y en a vne premiere. Car la derniere est ainsi appellee au respect de la moyenne, & la moyenne au respect de la premiere. Or en l'ordre des causes il y en a vne derniere, comme il est tout notoire. Il s'ensuit donc qu'il y en a quelqu'vne moyenne, & premiere. Et par ainsi le nombre des causes se trouuera de toutes parts finy: & la premiere qui ne dependra point de nulle autre, c'est Dieu.

IX. Nous auons encore vn autre moyen de trouuer Dieu par la causalité ou dependance des causes efficientes. Car il faut de necessité qu'elles dependent toutes l'vne de l'autre, ou non. Si elles ne dependent pas toutes l'vne de l'autre: il n'y a donc point d'infinité en leur ordre: ains nous en auons desia trouué le bout en celle qui ne dépend point de nulle autre cause: laquelle par consequent est de soy-mesme: & c'est encore trouuer Dieu de ce costé-là. De dire au contraire qu'elles dépendent toutes l'vne de l'autre, cela est absurde & impossible: comme il se peut monstrer par ce dilemme.

X. Tel ordre & dépendance des causes efficientes est ou directe ou circulaire. Si telle dependance est directe il y a deux bouts, & par consequent il y a vne premiere cause qui ne dépend de nulle autre, comme il y en a vne derniere, laquelle est immédiatement suiuie du dernier effect. Par exemple, ie suis l'effect prochain de mon pere, & luy l'effect de mon ayeul: & celuy-cy de mon bisayeul, & ainsi iusques à Adam: Adam est l'effect de Dieu, au dessus duquel on ne sçauroit trouuer aucune autre cause. Car s'il y en auoit quelqu'vne, Dieu seroit son effect: & ne seroit pas vrayement Dieu, mais ce seroit elle. Ainsi donc

il est

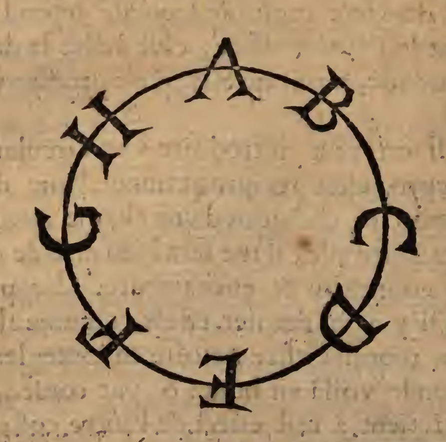
il eſt notoire qu'en la dependance directe; c'eſt à dire en laquelle les cauſes ſont arrangées l'vne ſous l'autre ſuiuant leur ordre de production,il y a deux bouts. L'vn qui eſt le principe des principes, la cauſe des cauſes & la premiere cauſe, c'eſt à dire Dieu; l'autre la derniere cauſe de laquelle depend immediatement le dernier effect, c'eſt à dire la derniere choſe produite, auant qu'elle en ait produit vne autre.

Que ſi on veut introduire vne circularité de cauſes dependantes reciproquement l'vne de l'autre, comme les chainons d'vne chaine attachez & accrochez enſemble, il me ſera bien aisé de diſſoudre telle connexité & enchaineure. Car premierement s'il y a vn dernier effect, comme il a eſté cy-deuant monſtré eſtre notoire en toutes les eſpeces du monde, voilà vn bout: & par conſequent la cauſe qui tient à ceſt effect de l'autre coſté eſt la premiere cauſe, comme le premier chainon d'vne chaine duquel tous les autres dependent. XI.

Que ſi on me repart à cela que ceſte cauſe que i'appelle premiere, ne l'eſt pas: ains eſt indifferente comme les autres: & neantmoins reciproquement effect & cauſe de ſes prochaines cauſes auſquelles elle tient,& en depend comme elles dependent d'elle: ie replique que cela eſt du tout abſurde: d'autant que ce qui eſt cauſe de quelque choſe ne peut eſtre reciproquement ſon effect. Car(comme j'ay dit dés le commencement de ceſte diſpute) rien ne peut eſtre & n'eſtre pas enſemble: & de meſme ce qui n'eſt pas encore ne peut eſtre la cauſe de ce qui eſt deſia:par exéple,ie ne puis pas eſtre reciproquement pere de mon pere,comme il eſt le mien: ny luy mon XII.

fils

fils comme ie suis le sien. Partant l'effect ne peut estre reciproquement la cause de sa cause, non plus que la cause ne peut estre l'effect de son effect: comme il est demonstré plus clairement en la figure suiuante.



XIII. Presupposez que toutes les lettres descrites en la circonference ou contour de ce cercle soient les causes dependantes toutes reciproquement l'vne de l'autre, & commencez-là où bon vous semblera : par exemple en A. Si B, donc a esté faict ou engendré de A : C, de B : D, de C : E, de D : F, de E : G, de F: H, de G : il s'ensuiura que A, lequel vous auiez pris pour la premiere cause sera de necessité l'effect de son prochain effect, B : ou bien (ce qui est encore plus monstrueux & absurde) il sera engendré de H, qui est le dernier effect de toutes les causes precedentes : comme qui me diroit estre le pere de mon pere, ou mesmes le pere d'Adam le premier pere de tous les hommes.

XIV. D'ailleurs (cóme i'ay aussi remarqué en ma Physiq;) il ne se faut pas persuader q̃ la figure circulaire soit infinie,

finie, parce qu'elle n'a point de bout apparent: car les bouts seront là où vous voudrez. Par exemple marquez vn poinct en telle part que vous voudrez de la figure precedente comme en H, & parcourant toute la circonference ou contour vous retrouuerez bien tost le mesme poinct en H: tellement que par là vous iugerez qu'elle n'est pas infinie.

Voicy encore vn moyen de destruire la reciprocation & enchaineure des causes, & par mesme moyen de paruenir iusques à Dieu, raisonnant en ceste sorte. Si deux choses peuuent estre reciproquemét causes efficiétes l'vne de l'autre, il faudroit qu'elles eussent esté ensemble de toute eternité, ou non. Si elles auoient esté de toute eternité ensemble, elles ne seroient pas causes l'vne de l'autre: ains toutes deux sás cause: & voila ceste enchaineure & reciprocation des causes ostée de ce costé-là. Si au contraire elles n'ont pas esté de toute eternité ensemble, l'vne doncques a esté auant l'autre: & par ainsi de soy-mesme, ou de ceste autre, ou d'vne troisiesme cause. Si c'est d'vne troisiesme, ce n'est donc pas de celle-là qu'on auoit prise pour cause. Et voilà encore la reciprocation des causes destruite. Elle ne peut non plus auoir esté faite de l'autre qui luy est posterieure en existence: parce que, comme il a esté desia dit, & est trop notoire, ce qui est ne peut estre produit ny fait de ce qui n'est pas encore. Reste donc que si elle a esté faite, ç'ait esté par elle-mesme, ou du tout qu'elle n'ayt point esté iamais faite, qu'elle soit ingeneree de toute eternité. Or il est certain qu'vne chose ne se peut faire elle-mesme, à cause de la contradiction cydessus remarquee au commencement de ceste dispute. Il s'ensuit donc qu'elle est de toute eternité. Et par ainsi on paruiét à Dieu par ces degrez tout aussi XV.

g. in bi. c. Auguftin lequel il allegue : & dit que Dieu tire le bien du mal & ne permet pas le mal que pour quelque bien. Laquelle refponfe me femble fort courte, & ne fatisfait pas à la force de l'argument, qui conclud que le mal ne peut eftre aucunement en la nature, fi fon contraire qui eft le bien, eft infini. Car de ce que Dieu permet le mal pour en tirer ou faire du bien il ne s'enfuit pas que le mal en foy ne foit toufiours mal. Et s'il y a du mal, l'argument conclud trefbien que le bien n'eft donc pas infini. La refponfe precedente eft donc plus affeurée : ou bien nous pouuons encore dire que fuppofant qu'il y ait du mal en la nature, Dieu ne laiffe pas d'eftre infiniement bon : parce que fa bonté infinie (qui n'eft autre chofe que fon effence) remplit & le mal & le bien, & mefmes s'eftend en infinis efpaces au delà du monde, & de la nature, là où il n'y a rien : comme nous dirons cy-apres parlant de l'immenfité de Dieu. Ioinct que ce n'eft pas de mefme de l'infinité d'vn efprit, comme de celle d'vn corps. Car la verité eft que s'il y auoit vn corps infini en la nature, il faudroit de neceffité qu'il fuft feul, parce qu'il occuperoit le lieu de tous les corps qui font & pourroient eftre : & s'il y en auoit vn feul autre il feroit borné & limité par celuy-là : & par ainfi ne feroit plus infini. Mais l'effence infinie de Dieu qui eft fpirituelle n'occupe point de place, & fi contient & remplit toutes chofes de quelque qualité qu'elles foient, diuerfement toutefois, comme nous enfeignerons en fon lieu.

(marginal notes: ch. 7. liu. 10. — ch. 6. liu. 10.)

XV. Au v. ie refponds que quand Dieu permet que les gens de bien foient affligés en ce monde, & les mefchans au contraire comblez de toute profperité & delices, tant s'en faut que ce foit iniuftice, qu'au con-

contraire c'est vne admirable preuue de sa iustice. Car (comme dit tresbien S. Chrysostome allegué aux saincts canons) il n'y a celuy si homme de bien qui n'offense Dieu par quelque peché : dont il est puni temporellement en ce monde, attendant en l'autre la recompense d'vne couronne eternelle. Ioinct que Dieu afflige quelquesfois les gens de bien pour les contenir en deuoir & pour esprouuer leur patience. Pareillement il n'y a celuy si meschant qui ne face quelque bonne œuure, pour laquelle Dieu le comble de biens temporels luy reseruant neantmoins vn supplice eternel pour ses forfaicts ordinaires s'il n'en fait penitence. Ce que i'ay plus amplement traicté en mon discours des causes de la vie & de la mort ch. 4.

Ca. quid ergo, de pæn. d. 3.

XVI. Au VI. il faut nier que la nature ny la raison ny la volonté humaine soient principes absolus & tels que Dieu, sans lequel ils ne peuuent subsister : ainsi qu'Aristote mesmes à cogneu. Mais Dieu subsiste bien sans eux, comme il a fait de toute eternité auant qu'il eust creé le monde. Ils sont donc principes au regard de ce qui despend d'eux : mais neantmoins ils despendent eux-mesmes de Dieu, comme seul absolu principe des principes.

Arist. lib 11. Met.

XVII. Apres tout il faut resoudre en vn mot que Dieu est du tout incognoissable & indemonstrable par principes antecedens, parce qu'il n'y en a point : ce que les Latins disent *à priori*: & au contraire qu'il n'y a rien de plus manifeste & cognoissable *à posteriori*, que Dieu mesme, à sçauoir par les merueilles de ses œuures. Ce que plusieurs doctes hommes ayant amplement monstré par des volumes entiers, & particulierement Louys de Grenade, ie ne m'arresteray point à telles preuues tirées des choses naturel-

les: ains en choisiray encore de plus fortes appuyées sur les maximes de la Metaphysique, laquelle par vne voye moyenne nous conduit à la cognoissance de Dieu, à sçauoir par les principes esgaux & correlatifs à Dieu mesme: comme par la diuision des causes efficientes & de l'estant. Car en diuisant les causes efficientes en celle qui est la premiere & celles qui en dependent, la premiere c'est Dieu: & diuisant l'estant en fini & infini, l'infini c'est Dieu. Ainsi donc apres auoir destruit les erreurs des athées il faut fortifier nostre opinion par des raisons surnaturelles.

Que Dieu est Vrayement.
CHAP. V.
Sommaire.

I. *Belle sentence d'Aristote.* II. *Proposition necessaire.* III. *Autre proposition necessaire.* IV. *Dilemme.* V. *Que les causes efficientes ne peuuent estre infinies en masse.* VI. *Ny en durée, si ce n'est Dieu.* VII. *Ny en nombre.* VIII. *Qu'il y a vne cause premiere.* IX. *Preuue de cela mesme.* X. *En la ligne droite.* XI. *En la circulaire.* XII. *Contre la reciprocation des causes & effects.* XIII. *Demonstrations.* XIV. *La figure circulaire n'est point infinie.* XV. *Autre argument contre la reciprocation des causes.* XVI. *Preuue de la diuinité par le mouuement.*

I. ARistote a tres-dignement philosophé lors qu'il a dit que ceux qui nient que le feu soit chaud ont besoin de l'esprouuer par le sentiment, & ceux qui nient que Dieu soit ne meritent point instruction, mais supplice. Toutesfois parce que la Metaphysique n'est pas fondée sur la nuë foy sans demonstration ny preuue quelconque, comme la Theologie: & n'establit point la peine contre les

mescreans comme la Politique: ains combat par raison pour vaincre l'obstinée opiniastreté des athées: il sera bien à propos de demeurer dans les limites du precepte de ceste science, laquelle nous traictons. Et par ainsi il faut tascher de reduire par raisons & argumens ces athées & mescreans à la cognoissance du souuerain bien qu'ils mescognoissent & ignorent. Escoutez donc athées malheureux, qui recherchez des preuues en ce que la seule foy doit operer: en quoy aussi vous n'aurez nul merite parce que vous n'auez nulle foy.

Il faut de necessité que l'vne de ces trois propositions qui s'ensuiuent, soit veritable. II.

1 *Toutes choses sont de toute eternité.*

2 *Toutes choses ont esté faictes.*

3 *Vne ou aucunes d'icelles sont de toute eternité. Et toutes les autres ont esté faictes.*

La I. est notoirement fausse. Car nous voyons ordinairement le commencement & la fin, la naissance & la mort de la plusspart des choses.

La II. est impossible, comme ie monstreray en suite. Il s'ensuit donc de necessité que la troisiesme est veritable. Toutesfois parce qu'elle est couchée auec ceste alternation, *Vne ou aucunes*, ie dy plus clairement *qu'il n'y a qu'vne seule chose de toute eternité, de laquelle toutes les autres ont esté faictes ou creées.* Au chapitre suiuant ie prouueray qu'il n'y en peut auoir plusieurs de toute eternité. Maintenant il faut monstrer que toutes choses n'ont pas esté faictes: ains qu'il y en à de necessité quelqu'vne laquelle est de soy, & fait toutes les autres, & l'appellons Dieu. Raisonnons donc en ceste sorte.

III. Tout ce qui est fait est fait par soy ou par autruy. Par soy ou de soy il ne se peut. Car pour se faire soy-mesme il faudroit desia estre : & estant ce seroit vne contradiction manifeste que la chose qui est desia se fist elle mesme : d'autant que faire quelque chose c'est la produire de la puissance à l'acte (comme parlent les Philosophes) cela presuppose, dy-ie, qu'elle ne soit pas & puisse estre. Or il n'y a rien qui puisse estre & n'estre pas ensemble en mesme temps. Il n'y a donc rien qui se puisse faire soy-mesme : ains il faut de necessité que tout ce qui est fait, soit fait par vn autre.

IV. Cela ainsi presupposé & accordé i'argumente en ceste maniere. Si tout ce qui est fait est fait par autruy, il faut encore que la derniere cause efficiente, & les moyennes & les premieres en si grand nombre qu'on voudra ayent esté faictes ou non. S'il y en a quelqu'vne en fin qui se trouue n'auoir pas esté faicte ce sera elle qui fera les autres, & sera necessairement de soy : & c'est ce que nous appellons Dieu. Si au contraire quelqu'vn veut opiniastrer que toutes choses ont esté faictes, ie le presseray encore par ce dilemme. Si toutes les causes efficientes ont esté faictes par autres, c'est à dire ont chacune quelque autre cause efficiente, ou elles sont infinies ou ne le sont pas. Si elles ne sont pas infinies, il faut donc en fin s'arrester à quelqu'vne qui sera la premiere & sans cause : & c'est encore Dieu que nous cherchons. S'il soustient au contraire qu'elles sont infinies, pour euiter d'accorder vne premiere cause qui soit de soy sans cause precedente : ie le conuaincray par les raisons qui s'ensuiuent.

V. Premierement les causes efficientes ne peuuét estre dites infinies en masse : parce qu'il n'y en pourroit

auoir qu'vne, laquelle contient & occupast le lieu de toutes les autres. Ce qui ne se peut, comme i'ay monstré en ma Physique. *Au liure 4. ch. 13.*

VI. En second lieu elles ne le sont point aussi en essence, ny en durée: car nous voyons toutes les causes naturelles bornées & limitées & en leur essence & en leur durée. Que si on m'en accordoit quelqu'vne infinie en essence qui comprint par ce moyen l'estre de toutes choses, ou bien infinie en durée, c'est à dire eternelle sans commencement ny fin, ce seroit par mesme moyen aduoüer Dieu. Bref si les causes efficientes pouuoyent estre dites infinies ce seroit à cause de leur nombre. Or elles ne peuuent estre dites infinies à cause de leur nombre. Elles ne sont donc point en aucune sorte infinies. Ie prouue la reprise de mon syllogisme precedent par deux raisons.

VII. L'vne est telle: Ce qui est infini ne peut estre outrepassé ny accreu: Le nombre des causes efficientes peut estre outrepassé & accreu: Le nombre donc des causes efficientes n'est pas infini. La proposition est toute notoire. La reprise se peut confirmer aisément. Car en adjoustant vne seule cause efficiente à celles qui sont desia, le nombre en sera outrepassé & accreu: comme nous voyons iournellement en la production des indiuidus & plus clairement en la succession & generation des animaux & des plantes. Car ce qui produit de nouueau son semblable est vne nouuelle cause, & la chose de nouueau produite est vn nouuel effect, qui borne & limite le nombre precedent pour bien grand qu'il soit.

VIII. Voicy l'autre raison. En l'ordre ou dependance de plusieurs causes où il y en a vne derniere, il y en a

aussi vne ou plusieurs moyenes: & là où il y en a vne ou plusieurs moyennes il y en a vne premiere. Car la derniere est ainsi appellee au respect de la moyenne, & la moyenne au respect de la premiere. Or en l'ordre des causes il y en a vne derniere, comme il est tout notoire. Il s'ensuit donc qu'il y en a quelqu'vne moyenne, & premiere. Et par ainsi le nombre des causes se trouuera de toutes parts finy: & la premiere qui ne dependra point de nulle autre, c'est Dieu.

IX. Nous auons encore vn autre moyen de trouuer Dieu par la causalité ou dependance des causes efficientes. Car il faut de necessité qu'elles dependent toutes l'vne de l'autre, ou non. Si elles ne dependent pas toutes l'vne de l'autre: il n'y a donc point d'infinité en leur ordre: ains nous en auons desia trouué le bout en celle qui ne dépend point de nulle autre cause: laquelle par consequent est de soy-mesme: & c'est encore trouuer Dieu de ce costé-là. De dire au contraire qu'elles dépendent toutes l'vne de l'autre, cela est absurde & impossible: comme il se peut monstrer par ce dilemme.

X. Tel ordre & dépendance des causes efficientes est ou directe ou circulaire. Si telle dependance est directe il y a deux bouts, & par consequent il y a vne premiere cause qui ne dépend de nulle autre, comme il y en a vne derniere, laquelle est immédiatement suiuie du dernier effect. Par exemple, ie suis l'effect prochain de mon pere, & luy l'effect de mon ayeul: & celuy-cy de mon bisayeul, & ainsi iusques à Adam: Adam est l'effect de Dieu, au dessus duquel on ne sçauroit trouuer aucune autre cause. Car s'il y en auoit quelqu'vne, Dieu seroit son effect: & ne seroit pas vrayement Dieu, mais ce seroit elle. Ainsi donc

il est

il est notoire qu'en la dependance directe, c'est à dire en laquelle les causes sont arrangées l'vne sous l'autre suiuant leur ordre de production, il y a deux bouts. L'vn qui est le principe des principes, la cause des causes & la premiere cause, c'est à dire Dieu; l'autre la derniere cause de laquelle depend immediatement le dernier effect, c'est à dire la derniere chose produite, auant qu'elle en ait produit vne autre.

Que si on veut introduire vne circularité de causes dependantes reciproquement l'vne de l'autre, comme les chainons d'vne chaine attachez & accrochez ensemble, il me sera bien aisé de dissoudre telle connexité & enchaineure. Car premierement s'il y a vn dernier effect, comme il a esté cy-deuant monstré estre notoire en toutes les especes du monde, voilà vn bout: & par consequent la cause qui tient à cest effect de l'autre costé est la premiere cause, comme le premier chainon d'vne chaine duquel tous les autres dependent. XI.

Que si on me repart à cela que ceste cause que i'appelle premiere, ne l'est pas: ains est indifferente comme les autres: & neantmoins reciproquement effect & cause de ses prochaines causes ausquelles elle tient, & en depend comme elles dependent d'elle: ie replique que cela est du tout absurde: d'autant que ce qui est cause de quelque chose ne peut estre reciproquement son effect. Car (comme j'ay dit dés le commencement de ceste dispute) rien ne peut estre & n'estre pas ensemble: & de mesme ce qui n'est pas encore ne peut estre la cause de ce qui est desia: par exéple, ie ne puis pas estre reciproquement pere de mon pere, comme il est le mien: ny luy mon XII.

fils

fils comme ie ſuis le ſien. Partant l'effect ne peut eſtre reciproquement la cauſe de ſa cauſe, non plus que la cauſe ne peut eſtre l'effect de ſon effect: comme il eſt demonſtré plus clairement en la figure ſuiuante.



XIII. Preſuppoſez que toutes les lettres deſcrites en la circonference ou contour de ce cercle ſoient les cauſes dependantes toutes reciproquement l'vne de l'autre, & commencez-là où bon vous ſemblera: par exemple en A. Si B, donc a eſté faict ou engendré de A: C, de B: D, de C: E, de D: F, de E: G, de F: H, de G: il s'enſuiura que A, lequel vous auiez pris pour la premiere cauſe ſera de neceſſité l'effect de ſon prochain effect, B: ou bien (ce qui eſt encore plus monſtrueux & abſurde) il ſera engendré de H, qui eſt le dernier effect de toutes les cauſes precedentes: comme qui me diroit eſtre le pere de mon pere, ou meſmes le pere d'Adam le premier pere de tous les hommes.

XIV. D'ailleurs (cõme i'ay auſſi remarqué en ma Phyſiq;) il ne ſe faut pas perſuader q̃ la figure circulaire ſoit infinie,

infinie; parce qu'elle n'a point de bout apparent. Car les bouts seront là où vous voudrez. Par exemple marquez vn poinct en telle part que vous voudrez de la figure precedente comme en H, & parcourant toute la circonference ou contour vous retrouuerez bien tost le mesme poinct en H; tellement que par là vous iugerez qu'elle n'est pas infinie.

Voicy encore vn moyen de destruire la reciprocation & enchaineure des causes, & par mesme moyen de paruenir iusques à Dieu, raisonnant en ceste sorte. Si deux choses peuuent estre reciproquemét causes efficiétes l'vne de l'autre, il faudroit qu'elles eussent esté ensemble de toute eternité, ou non. Si elles auoient esté de toute eternité ensemble, elles ne seroient pas causes l'vne de l'autre: ains toutes deux sás cause: & voila ceste enchaineure & reciprocation des causes ostée de ce costé-là. Si au contraire elles n'ont pas esté de toute eternité ensemble, l'vne doncques a esté auant l'autre: & par ainsi de soy-mesme, ou de ceste autre, ou d'vne troisiesme cause. Si c'est d'vne troisiesme, ce n'est donc pas de celle-là qu'on auoit prise pour cause. Et voilà encore la reciprocation des causes destruite. Elle ne peut non plus auoir esté faite de l'autre qui luy est posterieure en existence: parce que, comme il a esté desia dit, & est trop notoire, ce qui est ne peut estre produit ny fait de ce qui n'est pas encore. Reste donc que si elle a esté faite, ç'ait esté par elle-mesme, ou du tout qu'elle n'ayt point esté iamais faite, qu'elle soit ingeneree de toute eternité. Or il est certain qu'vne chose ne se peut faire elle-mesme, à cause de la contradiction cy-dessus remarquee au commencement de ceste dispute. Il s'ensuit donc qu'elle est de toute eternité. Et par ainsi on paruiét à Dieu par ces degrez tout aussi XV.

bien que de l'autre costé. Car celuy qui est le principe & la cause de toutes les causes se rencontre tousiours le premier en l'ordre de la causalité.

XVI. Aristote, Auerroys & autres ont tasché à monstrer par le mouuement, qui est fondé sur principes naturels, que Dieu est: & semble que S. Thomas ait suiui leur opinion. D'autres au contraire ont soustenu que cela estoit impossible. Mais il me semble qu'il est aysé de les accorder en disant que par le seul mouuement on ne peut pas demonstrer Dieu encore qu'on trouue le premier moteur. Toutefois qu'en adioustant vn principe de la Metaphysique à ceux de la Physique qui enseigne le mouuement, l'on pourra paruenir iusques à Dieu. Car apres que par degrez naturels, c'est à dire par raisons naturelles ie seray monté iusques au premier moteur, par lequel i'entés icy l'intelligence mouuante le premier mobile, il me faut de necessité, pour passer outre, auoir recours à la Metaphysique, & raisonner ainsi. Ou ce premier moteur est de soy ou d'vn autre: parce que sa puissance est limitee par son action & mouuement en ce qu'il ne meut qu'vn orbe. Il est donc dependant d'vn autre superieur qui est au dessus de tout mouuement & de tous les moteurs: duquel la puissance n'est point limitee ny bornee. Et celuy-cy est le Dieu tout-puissant que nous recherchons.

Ari. li. 8. Phys. c. 7. Th. 1. p. q. 2. a. 3.

Que si quelque opiniastre tombant de l'atheisme en superstition, cóme de Charybdis en Scylla soustenoit qu'il n'y a pas vne seule premiere cause de toute eternité, ains plusieurs ensemble. I'aduouëray ingenuëment que par les precedens argumens, il ne demeure pas en cela entierement conuaincu. Toutefois pour oster ceste pluralité de Dieux, il sera bien aysé de l'instruire & demonstrer par raisons irreprochables

chables que Dieu est vnique & ne peut auoir non plus de compaignon que de superieur.

Que Dieu est Vnique.
Chap. VI.
Sommaire.

I. *Excellence de sa Monarchie.* II. *Les defauts procedent souuent du monarque iamais de la Monarchie.* III. *Argument* I. *pour prouuer qu'il n'y a qu'Vn seul Dieu.* IV. *Argument* 2. V. *Argument* 3. VI. *Argument* 4. VII. *Contre la pluralité des Dieux du paganisme.* VIII. *Conclusion & resolution de toute la dispute auec remarque de certaines heresies.*

Les plus habiles hommes de tous les siecles passez, qui ont traité de l'estat politique, ont tenu que la Monarchie excelloit sur toutes autres sortes de gouuernemẽt. Car en toutes les autres la pluralité des gouuerneurs apporte diuersité de volontez, la diuersité des volontez engendre noises & dissensiõs, meurtres, trahisons, guerres ciuiles & autres malheurs qui sont la dissolution & ruine des plus puissans estats du monde. Que si cela est pour le mieux és choses humaines, que doibt-ce estre és diuines qui sont tres-parfaitement & tres-sagement ordonnées & reglees ? C'est ce que disoit tres-bien à propos S. Cyprien en ces termes : *Pour monstrer qu'est-ce que de l'Empire diuin, empruntons l'exemple de la terre: y eust-il iamais societé de Royaume qui ne commençast par desloyauté, & qui ne finit auec effusion de sang?* Duquel argument se sert aussi S. Iean Damascene & autres. Et à ce propos le Philosophe escrit aussi que les choses de l'vniuers ne peuuent subsister sans vn bon gouuernement, lequel ne doit dépendre que d'vn seul gouuerneur, ainsi qu'auoit chanté le diuin Homere: I.

Cypr. de idol. vanit. 2. Io. Dam. c. 5. lib. 1. de fid. ort. Th. c. 42. lib. 2. cont. gent. Lact. c. 3. li. 2. diui. insti. Ari. l. 12. Met. c. vl.

Pluralité de Roys met tout en desarroy,
ome. 2. iad. *Qu'il n'y ayt qu'vn Seigneur, qu'il n'y ayt qu'vn seul Roy.*

II. Que si les Monarchies humaines sont aucunefois pernicieuses au peuple, ce n'est pas pourtant que ce gouuernement soit en soy moins excellent & parfait que les autres: ains cela procede du vice ou defaut du monarque lors qu'il est meschant, ignorant, ou impuissant. C'est pourquoy Auguste ayant resolu de se descharger de l'empire du monde pour restablir l'estat populaire & se rendre homme priué, ses amis luy dissuaderent & l'en diuertirent: luy remonstrans que tandis qu'il y a vn bon Prince, puissant & capable, tel qu'il estoit, l'estat n'en peut estre que tres-florissant. Mais tels defauts ne peuuent tomber en la diuinité, ains luy sont du tout incompatibles. Car Dieu ne seroit pas Dieu s'il n'estoit tout bon, tout puissant & tout sage: en luy sont toutes perfections infinies, comme nous monstrerons cy-apres en discourant des attributs de la diuinité. Il y a plusieurs autres belles & veritables raisons que l'on apporte communément sur ce subjet: dont la pluspart sont poursuiuies elegamment par Lactance: lesquelles toutefois ne me semblant pas necessaires pour conuaincre entierement les infideles, il les faut presser par les argumens qui s'ensuiuent.

uet. in August.

Lact. c. 3. l. 1. &c. 5. li. 2. diui. instit.

III. S'il y auoit pluralité de Dieux, ils seroient tous & tousiours d'accord ensemble, ou ils ne le seroient pas. Laquelle des deux parties de ce dilemme qu'on accorde, il s'ensuiura tousiours qu'il n'y peut auoir qu'vn seul Dieu. Car s'ils sont tous & tousiours d'accord entr'eux, il faut neantmoins qu'ils soient tous egalement bons, puissans, & sages, ou bien qu'ils le soient les vns plus, les autres moins. S'ils ne sont

pas

pas également bons, puissans & sages, ains les vns moins que les autres (ou l'vn moins que l'autre les reduisant à deux) les moins bons, moins puissans & moins sages ne meritent pas d'estre appellés Dieux, & ne peuuent estre Dieux: d'autant que *moins* est marque d'imperfection, d'impuissance & insuffisance, qualitez du tout estrangees de la diuinité. Et par consequent il n'en y peut auoir qu'vn seul tres-parfait en bonté, puissance & sagesse. Tous les autres sont creatures de celuy-là, soient Anges ou hommes, quelque perfection qu'ils puissent auoir en soy.

Si tous estoient également bons, & puissans & sages, ou ils auroient besoin l'vn de l'autre à soustenir la charge du gouuernement & côduite de l'vniuers, ou bien ils n'en auroient pas besoing. S'ils n'auoient pas besoing l'vn de l'autre, ils seroient tous inutiles excepté vn. Que si és choses naturelles il n'y a riẽ de superflu, rien en vain, rien inutile, quelle absurdité seroit-ce de voir les diuinités inutiles, vaines & superfluës? IV.

Si au contraire ces Dieux auoient besoing de l'ayde l'vn de l'autre pour s'entresoulager, soit regnans en mesme temps, comme les Roys de Sparte, soit alternatiuement, comme Eteocles, & Polynices, ou Amulius & Numitor, il s'ensuiuroit qu'ils seroient foibles & impuissans, & l'impuissance estant comme marque d'extréme imperfection, elle ne peut estre en Dieu. Partant il n'y peut auoir pluralité de Dieux. V.

Voyla pour le regard de l'vne branche du premier dilemme. Venons maintenant à l'autre. Si ces Dieux n'estoient pas tousiours d'accord, leur dissensiô procederoit de quelque imperfection. Car il est de necessité que ceux qui tiendroient la meilleure & plus VI.

saine opinion fussent plus sages & parfaits que les autres: & en matiere de perfection on ne peut dire moins sans marquer imperfection: d'autant qu'en auoir moins qu'vn autre ou moins qu'on n'en peut auoir, c'est en auoir besoin pour estre entierement accompli. Or Dieu ne peut estre plus accompli qu'il est. Il n'y peut donc auoir qu'vn seul Dieu. Ioinct que la perfection est vniforme & ne se peut dementir ny resister à soy-mesme par conflit de diuerses volontés ny autrement en maniere quelconque.

VII. Ces mesmes argumens seruiront aussi à destruire l'erreur du paganisme qui s'imaginoit pluralité de Dieux attribuant à chacun son gouuernement particulier: cõme celuy du Ciel à Iupiter, celuy de la mer à Neptune, celuy des Enfers à Pluton, celuy des moissons à Ceres, celuy du vin à Bacchus, celuy du bestiail à Pan, celuy de la chasse à Diane, celuy des forests aux Syluains, Faunes & Satyres, celuy de la guerre à Mars & à Bellone, celuy des Arts & des sciẽces à Apollon & Minerue dediant particulierement l'eloquẽce à Mercure, la Medecine à Æsculape, l'Amour à Venus, le feu & la forge à Vulcain, les vens à Æole, & ainsi des autres, cõme Alexandre Neapolitain a soigneusement recueilli & remarqué. Toute ceste tourbe inutile (dy-ie) peut estre facilemẽt destruite par la force des raisons precedentes. Car si particulieremẽt chacun de ces Dieux n'est pas assez puissant & suffisant pour gouuerner de toute eternité & à iamais tout le monde, voire plusieurs mondes (si plusieurs il y en auoit comme tenoient Callisthenes & Metrodorus) c'est tousiours accorder leur foiblesse & imperfection, qui ne peut escheoir en la diuinité: & de leur attribuer à chacun son particulier gouuernement, ce seroit limiter leurs empires comme ceux

Alex. ab Alex. c.4. lib. 6. Genial. dier.

des roitelets de la terre. Si au contraire chacun en son particulier est assez puissant & suffisant pour gouuerner tout le monde, quelle multitude inutile & oisiue seroit-ce ? comment se pourroient accorder à iamais tant de gens ensemble, mesme y ayant parmy eux tant de femmes ? Ce que cognoissant les Poëtes (& notamment Homere) ils descriuent souuent leurs querelles, debats & combats. Mais (qui plus est) comment pourroient estre Dieux ces gens-cy qui ont esté engendrez & sont nais les vns des autres ; & estans reuestus de toutes les infirmitez humaines ont esté vrayement hommes mortels.

VIII. Conclusions donc qu'il n'y peut auoir qu'vn seul Dieu, auquel sont toutes perfections ensemble, vnies neantmoins à son essence: comme il sera monstré en son lieu: lesquelles estant diuisées & separées en plusieurs & diuers subjets seroient d'autant affoiblies: voire mesmes ces diuers subjets seroient distinguées par quelque difference: & la difference feroit remarquer en chacun particulierement plus ou moins de perfection qu'en l'autre : ce qui est par trop absurde en la diuinité, comme il a esté assez suffisamment prouué. Mais comme l'vnité est indiuisible, simple, sans composition, sans principe, neantmoins le principe de toute multitude : ainsi Dieu est vn, indiuisible, simple sans composition, sans principe, & neantmoins le principe de toutes choses. Bref (comme dit tresbien Tertulian) *il n'y a point de Dieu s'il n'est seul & vnique.* Et partant les Gnostiques & Manichéens heretiques demeurent assez conuaincus: lesquels establissoient deux Dieux: l'vn autheur du bien & l'autre du mal, ne pouuans s'imaginer qu'vn mesme Dieu fust autheur

Tert. li. 1. aduers. Marc.

de deux effects si contraires, & ne s'aduisans pas que le mal est vne priuation & non pas quelque chose positiue, notamment le mal de coulpe: & que le mal de peine nous estant enuoyé de Dieu pour nostre salut est plustost bien que mal. Pareillement demeurent conuaincus Marcion, Cerdon, & Appelles, qui s'imaginoient aussi pluralité de Dieux bons & mauuais: les folles heresies desquels sont remarquez par S. Augustin en son liure des heresies.

Aug. c. 6. & 22. de hæresibus.

Aprés auoir monstré que Dieu est, & qu'il ne peut estre que seul & vnique, disons quelque chose des noms d'iceluy. Car c'est vn grand poinct de sapience de sçauoir dignement nommer la sapience diuine.

Si Dieu peut estre nommé.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. Les noms sont marques des choses. II. D'où vient qu'ils sont la pluspart peu significatifs des choses. III. Argument 1. pour monstrer que Dieu ne peut estre dignement nommé. IV. Argument 2. V. Argument 3. que les noms appellatifs ne luy peuuent conuenir. VI. Argument 4. que les noms propres ne luy conuiennent non plus. VII. Comment les noms de toutes choses conuiennent à Dieu. VIII. Comment au contraire le nom de nulle chose n'est aduenant à Dieu.

I. Les noms ont esté imposez aux choses pour les signifier: aussi ne sont-ils que des signes & marques des choses que nous conceuons: de maniere que les noms les mieux imposez sont ceux qui signifient & expriment le mieux la nature des choses. C'est pourquoy Platon disoit tresbien que c'est à faire aux sages, c'est à dire aux doctes & sçauans, d'imposer les noms aux choses: & Adam ayant esté

Plato in Cratylo.

esté le plus sçauant de tous les hommes par la scien-
ce que Dieu luy auoit infuse donna nom à tous les *Gen. 2.*
animaux, & à chaque espece suiuant sa propre na-
ture, ainsi que nous enseigne le Prophete.

II. Mais d'autant que nous ne sommes pas doüez d'vne pareille cognoissance des choses naturelles, & qu'ores que nous le fussions il nous seroit malaisé d'exprimer en vn mot la nature de chaque espece : & que neantmoins il est bien aisé d'atteindre à quelqu'vne de leurs proprietez, conditions, vertus, facultez, ou foiblesses naturelles: & qu'apres tout encore il arriue que le vulgaire est l'autheur d'aucunes langues, que de là nous appellons vulgaires & corrompuës: il s'en ensuit aussi qu'il y a bien peu de noms qui expriment nettement & signifient proprement la nature des choses: aucuns qui marquent seulement quelqu'vne de leurs proprietez, conditions, ou qualitez : & la pluspart qui sont donnez fortuitement par rencontre & sans consideration precedente. Tant y a que tels qu'ils sont ou significatifs de la nature, ou seulement de quelque qualité ou proprieté de la chose, ou bien imposez par rencontre & de l'inuention du vulgaire ignorant, tousiours font-ils remarquer (depuis qu'ils sont receus du consentement de tout vn peuple) la chose laquelle on veut donner à entendre par iceux.

III. Mais quant aux noms de Dieu il en est tout autrement que de ceux des creatures. Car luy estant infini & incomprehensible, & par ainsi ne pouuant estre ny cogneu ny conceu par nostre entendement qui est fini & borné, il n'y a pas de nom assez energique qui puisse atteindre à l'explication de sa nature ou essence. Ce que les anciens Peres ont doctement & sainctement remarqué.

Greg. Nazian. Ora. 2 & 3. de Theodo. Iust. mart. apol. 2. pr Christ. Lactan. c. 6. l. de fa. Relig.

IV. D'ailleurs Dieu n'ayant aucunes proprietez ny qualitez separées de son essence, il n'y a point de nom qu'on luy puisse dignement approprier. De luy en attribuer aussi par rencontre ou à l'aduenture, ce seroit mal rencontrer & trop s'aduenturer. Car il vaudroit beaucoup mieux ne le nommer point du tout que de le nômer inconsiderément & à la volée.

V. Ie veux encore prouuer par vn autre argument que nulle sorte de nom ne peut côuenir à Dieu. Les noms sont ou appellatifs ou propres : Or nul nom ny appellatif ny propre ne peut conuenir à Dieu : il ne peut donc estre nommé en aucune sorte. C'est pourquoy aussi les Platoniciens l'appelloient ineffable ou indicible. Que nul nom appellatif ne peut conuenir à Dieu il est tout notoire : attendu que les noms appellatifs sont communs à plusieurs choses de mesme genre ou espece, comme homme, arbre, ville, fleuue, &c. Mais Dieu estant seul & vnique (comme il a esté prouué cy-deuant) il n'y a point de nom appellatif qui luy soit aduenant.

VI. Quant aux noms propres ils sont imposés particulierement aux indiuidus pour les faire distinguer les vns des autres en tant qu'ils sont côpris soubs vne mesme espece, de laquelle ils ont le nom cômun auec l'essence: comme Moyse, Iean, Pierre, Alexandre, &c. lesquels sont distinguez l'vn de l'autre par ces noms-là encore qu'ils conuiennét en nom selon leur espece & genre, qui sont homme, animal & les autres genres de la substance corporelle: les definitions desquels leur conuiennent aussi. Mais Dieu estant vnique & non contenu soubs aucune categorie, il n'est ja besoin de luy imposer aucun nom propre pour le distinguer d'aucun autre Dieu, comme vn homme des autres hommes. Cela estoit bon aux payens qui

auoient

auoient pluralité de Dieux, lesquels il falloit de necessité distinguer par des noms propres, comme Saturne, Iupiter, Mars, Mercure, Apollon, Iunon, Pallas, Venus, Diane, &c. Ce que les anciens Peres ont aussi tresbien remarqué contre les gentils. Auquel propos Eusebe recite qu'Attalius martyr interrogé quel estoit le nom de son Dieu, respondit qu'il n'auoit point de nom: d'autant (disoit-il) que ceux qui sont plusieurs ont bien besoin de quelque nom pour estre distinguez les vns des autres: mais Dieu estant vnique ne pouuoit auoir nul nom. Ie veux encore adiouster vn beau trait de S. Augustin sur ce subjet, quoy qu'il ait meilleure grace en Latin qu'en François: *Dieu* (dit-il) qui est ineffable ne peut estre cogneu par le son de deux syllabes: parce que *Deus* en Latin est vn mot de deux syllabes.

Iust. mart. orat. paraenet. ad gent.

Eu. cap. 3. lib. 2. hist. Eccles.

Aug. ca. 6. libr. 1. de doct. Chr. Neque enim Deus ineffabilis in strepitu duarum syllabarum cognoscitur

VII. Mais quoy donc? comment est-ce que nous l'inuoquerons & le reclamerons? comment est-ce que nous le loüangerons & glorifierons si nous ne le pouuons tant seulement nommer en quelque sorte? Ie feray à cela vne responce problematique auec Cœlius Rhodiginus qui l'a prinse & apprinse de S. Denys: C'est qu'il n'y a chose au monde de laquelle le nom ne conuienne à Dieu: & au contraire qu'il n'y a chose au monde de laquelle le nom puisse conuenir à Dieu. La premiere partie de ce probleme est veritable: d'autant qu'il n'y a creature quelconque spirituelle ny corporelle qui n'ait en soy quelque vestige ou marque du diuin charactere, c'est à dire, qui n'ait quelque analogie enuers son createur, quand ce ne seroit qu'à cause de l'estre & de la bonté ou perfection naturelle, laquelle respond à l'idée diuine. Car en Dieu estant les idées de toutes creatures (comme il sera monstré

Cœl. Rhodig. c. 1. li. 1. lect. ant. Dio. ca. 1. de diuin. nomin.

monstré cy-apres) en cela mesmes le nom de toutes *Au ch. 5. la liu. 11.*
choses conuient à Dieu.

VIII. L'autre partie du susdit probleme n'est pas aussi moins veritable que la precedente : d'autant que les idées de toutes choses sont en Dieu auec vne perfection infinie, vnies eternellement à son essence, & au contraire les creatures ont toutes quelque imperfection, & ayant eu toutes commencement, en cela mesmes les plus excellentes sont finies & bornées : de maniere que de ce costé-là l'analogie des creatures au createur cessant, leur nom aussi soit propre ou appellatif ne peut conuenir à Dieu.

Or apres tout estant force de nommer Dieu à tout le moins selon que l'entendement humain le peut conceuoir d'vne cognoissance confuse, & veu mesmes que les sainctes escritures luy attribuent diuers noms, il faut donner quelque distinction & interpretation d'iceux és deux chapitres suiuans.

Distinction & interpretation des noms de Dieu.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. *Diuision generale des noms diuins en affirmatifs & negatifs, & subdiuision des affirmatifs en trois sortes: dont la 1. est qu'ils sont abstraits ou concrets.* II. *Subdiuision 2. des noms affirmatifs.* III. *Subdiuision 3.* IV. *Noms attribuez à Dieu par metaphore & par analogie.* V. *Des perfections signifiées par tels noms & de la maniere de les signifier.* VI. *D'vn nom Hebrieu de 42. lettres pour signifier Dieu, inuenté par les Cabbalistes.*

I. La diuision ou distinction generale de tous les noms diuins est qu'ils sont ou affirmatifs ou negatifs. Les affirmatifs marquent quelque habitu-

de

de positiue en Dieu selon nostre maniere de conceuoir. Les negatifs signifient qu'est-ce que Dieu n'est pas,& non ce qu'il est : comme inuisible, immortel, infini,&c. & toutesfois telles negations ne signifient point priuation, ains esloignement de toute imperfection, & par ainsi sont marques de la perfection diuine:tellement qu'ils sont beaucoup plus aduenans à la diuinité que les affirmatifs,ainsi que nous deduirons plus amplement cy-apres en discourant des attributs diuins au liure suiuant. Les noms affirmatifs se subdiuisent en trois sortes. La premiere subdiuision est qu'ils sont ou abstraits & simples pour denoter la simplicité de son essence, comme *bonté, sagesse, puissance, verité*, &c. Ou bien concrets & marquans la substance vnie aux perfections comme *bon, sage, puissant, veritable*, &c. Non pas qu'il faille conceuoir aucune cõposition en Dieu(car ce seroit blaspheme) ains c'est pour monstrer la subsistence & parfaicte entité (il faut ainsi parler) de Dieu: à fin que si on ne l'appelloit que simplement bonté,ou sagesse,&c. on ne conceut que Dieu fust plustost vn accident ou proprieté qu'vne substance parfaicte contenant en soy toute sorte de perfection.

La seconde subdiuision des noms affirmatifs est que les vns marquent quelque perfection consequente de toute eternité à la diuinité, quoy qu'elle ne soit cogneuë aux hommes que par les effects: comme *bon, iuste, sage, tout-puissant, sainct, & autres semblables*. Car Dieu est tel de soy de toute eternité, & la nature diuine enclost en soy toutes ces perfections, combien qu'elles ne nous soient cogneuës que par ses œuures. Les autres noms sont imposez à Dieu par quelque analogie & respect aux creatures non pas de toute eternité, mais auec distinction II.

de

de temps: comme *Createur, Seigneur, Roy, gouuerneur, moderateur, conseruateur, redempteur, sanctificateur, protecteur, regenerateur, retributeur*, & autres tels noms que les creatures raisonnables ont imposé au Createur en recognoissance de ses bien-faits enuers elles. Et comme les bien-faits de Dieu enuers ses creatures ont esté conferez en temps & en la creation ou depuis la creation du monde, à laquelle le temps a cõmẽcé, il est aisé à inferer de là que tels noms ont esté aussi attribuez à Dieu en temps ou auec le temps.

III. La troisiesme subdiuision des noms affirmatifs de Dieu est qu'ils sont ou vniuersels ou attribuez à Dieu pour quelque proprieté ou perfectiõ que nous disons estre en luy selon nostre maniere de conceuoir, soit par metaphore, soit par analogie aux creatures. Quant aux noms vniuersels de Dieu nous en parlerons particulieremẽt au chapitre suiuant.

IV. Pour le regard de ceux qui luy sont attribuez par metaphore, c'est à dire par quelque translation, ou par analogie, c'est à dire par relation aux creatures, ils sont innombrables, comme sont les creatures, & les bien-faits de Dieu enuers icelles, ainsi qu'a tres-bien remarqué S. Hierosme sur le Psalmiste. Toutesfois i'en veux donner quelques exemples. Les noms metaphoriques sont donc comme *pere, pasteur, vie, lion, ver, lumiere, voye, feu*, & ainsi de diuerses creatures. Car (comme nous auons dit cy-deuant) il n'y en a pas vne de laquelle le nom ne puisse conuenir en quelque façon à Dieu. Les noms attribuez à Dieu par analogie aux creatures sont comme *Bon, Sage, Puissant, Createur, Redempteur, & infinis autres* qui sont attribuez à Dieu par les hommes pour remarquer positiuement des perfections en Dieu, ou pour recognoissance de ses œuures merueilleuses &

Hier. in Ps. 143.

bien-

bien-faits enuers les creatures. Car les hommes iugeans que la bonté, la sagesse, la puissance, &c. sont des perfectiõs mesmes és creatures, ils ont tres-bien inferé qu'à plus forte raison telles perfections deuoient estre en Dieu. Pareillement aussi en recognoissance de ses œuures merueilleuses ils l'ont denommé d'icelles, comme de la creation, createur: de la redemption, redempteur: de la protection, protecteur: de la sanctification, sanctificateur: du salut, sauueur: & ainsi des autres.

Mais pour ne confondre point par foiblesse & ignorance les perfections metaphoriques ou analogiques attribuées à Dieu auec celles des creatures il faut sur ce subiet considerer deux choses. L'vne, c'est la perfection signifiée par ces noms-là, & l'autre la maniere de la signifier. Quant à la perfection signifiée, encore que nous la tirions en consequence des creatures au createur, il est certain qu'elle conuient neantmoins premierement à Dieu: mais quant à la maniere de conceuoir elle ne conuient qu'aux creatures: parce qu'elle est formee & mesuree à la capacité de nostre entendement, qui peut bien conceuoir la maniere en laquelle telle perfection est és creatures (encore non pas en toutes) mais nullemẽt comme elle est Dieu. V.

Au demeurant il y a vn nom de Dieu composé de plusieurs noms signifians perfection, & s'escrit auec quarante & deux lettres Hebraïques: lequel a esté inuenté par les Cabbalistes pensans d'autant mieux exprimer l'essence diuine. Mais ni ce nõ monstrueux ny tous les discours du mõde ne sçauroiẽt iamais expliquer ce que les Anges & les hommes ensemble ne peuuẽt conceuoir. Reste maintenant à discourir encore sur les noms de Dieu vniuersels & communs. VI.

Des

Des noms de Dieu generaux & communs.

Chap. IX.

Sommaire.

I. *Des dix noms de Dieu selon les Hebrieux, & particulierement du nom celebre de quatre lettres.* II. *Du nom de Dieu.* III. *Etymologie premiere de ce nom* Dieu. IV. *Etymologie 2.* V. *Etymologie 3.* VI. *Etymologie 4.* VII. *Diuerses opinions du mot Grec* Θεὸς. VIII. *Que presque toutes nations nomment Dieu par vn nom de quatre lettres.*

I. SAinct Hierosme en ses Epistres obserue que les Hebrieux (la langue desquels est pourtant des moins copieuses) ont dix noms les plus vniuersels, generaux & communs pour signifier Dieu. Le premier est *El*, c'est à dire *fort.* Le second *Eloi* : le tiers *Eloe* : tous deux signifians *Dieu.* Le quatriesme *Sabbaoth*, c'est à dire, *des vertus, des puissances ou des armées* : lequel est adjousté communément apres le mot *Elohim*, pour dire le Dieu des vertus, des puissances ou des armees. Le cinquiesme, *Heleon*, c'est à dire, *sublime & releué.* Le sixiesme, *Eheieh*, c'est à dire, *l'estant* ou *celuy qui est.* Le septiesme, *Adonai*, c'est à dire, *seigneur.* Le huictiesme, *Ia, Dieu.* Le neufiesme est le grand nom ineffable, que les Grecs disent τετραγάμματον, c'est à dire, nom de quatre lettres, qui sont en Hebrieu, *Iod, He, Vau, He* : lesquelles en ceste langue sont appellees reposantes, comme nous disons des consonantes mutes ou muetes, b, c, d, &c. parce que ioinctes ensemble sans voyelles elles ne peuuent rendre aucun son ny voix articulée. Toutesfois communément on le prononce *Iehoua* : combien que Genebrard tienne qu'il soit ineffable

Hier. ep. ad Ma. 136.

Genebr. in Psal.

& ne puisse estre prononcé. Tellement qu'il y a eu des mal-heureux Iuifs qui ont tenu que si quelqu'vn le pouuoit bien prononcer, il fairoit merueilles en vertu de ce nom, & que IESVS-CHRIST, qui le prononçoit parfaictemēt bien, faisoit aussi en vertu d'iceluy tous ses miracles. Pour moy ie croy qu'il le prononçoit parfaitement bien : mais qu'en vertu du mot, il fist ses miracles, c'est vne calomnie Iudaïque. Quāt à la significatiō du mot, Cœlius Rhodiginus l'interpretant tient, que c'est autant à dire que *toutes choses*, ou bien *toutes choses vniment*. Le dixiesme & dernier nō general est *Saddaï*, c'est à dire, *robuste*, ou *puissant*.

Cæl. Rho. c. 1. lib. 1. lect. ant.

Mais laissant les noms Hebrieux parlons de ce mot *Dieu*, qui nous est si familier: par lequel (comme dit S. Augustin) tous les hommes entendent la meilleure, plus excellente & plus parfaicte chose qu'ils puissent s'imaginer. Ce mot donc reçoit diuerses significations selon les diuerses etymologies du Latin *Deus*, duquel il est deriué. II.

Aug. c. 6. & 8. li. 1. de doct. Christ.

La premiere est d'vn autre mot Latin, *à dando*, de ce qu'il donne toutes choses : comme si Dieu signifioit donneur ou donnateur. III.

La seconde est encore d'vn autre mot Latin estant appellé *Deus, quia ipsi nihil deest*: parce que rien ne luy defaut. IV.

La troisiesme est que *Deus* vient du Grec θεὸς & θεὶς de θεάομαι, comme qui diroit contemplateur, & pouruoyeur, parce que rien n'est caché à son œil tousiours ouuert & veillant: ou bien parce que nous voyons en luy toutes choses comme en vn tres-clair miroir. V.

La quatriesme est prise d'vn autre mot Grec δέος, qui signifie crainte, suiuant l'opinion de Pompeius Festus: à quoy se rapporte vn hemistiche de Petronius Arbiter, que i'ay ainsi translaté: VI.

Pomp. Fest. li. 4. antiq. Rom.

Petr. Arbiter: Primus in orbe Deos fecit timor.

La croyance des Dieux procede de la crainte
Qu'en eurent les humains dedans leur cœur emprainte.

Car Dieu est tousiours formidable, & n'y a rien que nous deuions tant craindre que de l'offenser. C'est pourquoy aussi le Roy-Prophete nous enseigne que la crainte de Dieu est le commencement de la vraye sapience, & qu'il le faut seruir en crainte & s'esiouyr en luy auec tremblement.

Psal. 110. Psal. 2.

VII. Il est vray que seló les Grecs il y a encore d'autres etymologies du nõ θεὸς, qui signifie Dieu. Car aucuns anciens tenoient qu'il estoit deriué de αἴθειν, c'est à dire brusler, parce qu'ils le croioient estre de nature ignée, cóme la plus subtile & actiue; & mesmes l'escriture saincte (quoy qu'en autre sens) l'appelle feu consumát. D'autres le tirét encore du mot θέσις c'est à dire position, ou mise: parce que toutes choses prénent leur estre actuel & positif de Dieu. Platon en donne encore vne autre etymologie toute differéte des precedentes disant qu'il vient de θεῖν qui signifie courir: parce que les premiers hómes voyant le mouuement & course cótinuelle des cieux & des astres creurent que ce fussent des Dieux, qui gouuernassent toutes choses en courát & roulant. En toutes lesquelles etymologies il y a de l'apparence: mais quant aux Grecques celle de θεᾶσθαι qui est fondée sur la contemplation, me plait le plus: soit que Dieu ait esté appellé θεὸς, parce qu'il cótemple & void toutes choses, cóme dit Plutarque: soit parce qu'en iceluy les bien-heureux esprits voyent toutes choses, ainsi que tiennent S. Basile & S. Iean Damascene: soit encore parce qu'il se contemple soy-mesme de toute eternité.

Deut. 4. Heb. 12. Plato in Cratyl. Plu. c. 6. l. 1. de plac. Phi. Basi. ep. 146. Dam. ca. 2. l. 1. de fid. ortho.

VIII. Au demeurant le nom vniuersel & commun par lequel on signifie Dieu est de quatre lettres par quel-

quelque merueille commune presque à toutes les nations du monde. Ce qui est fort aduenant à la diuinité. Car le nombre quaternaire ou quarré est le symbole de fermeté & immobilité: & Dieu est la fermeté & immobilité mesme. *Ie suis* DIEU(dit-il) *& suis immuable*. Ainsi donc les Hebrieux l'appellent *Adonaï, Iehoua, Eheïeh*; qui sont des noms de quatre lettres en leur langue, quoy qu'à cause de l'expressió des voyeles & des aspirations nous soyons contraints d'employer plus grand nombre de lettres en la nostre. Les Assyriens le nomment *Aded*: les Perses, *Styré* ou *Syré*: les Mages, *Orsi*: les Ægyptiens, *Theuth*: là où *h* n'est point lettre, ains seulement aspiration: les Grecs, θεὸς: les Latins, DEUS: les François, DIEU: les Arabes, *Allà*: les Espagnols, DIOS: les Alemans & Flamans, *Gott*, ou *Goth*: les Turcs, *Agdi*: les habitans des terres neufues *Zimi*.

Mal. c. 3.

Vide Gi-rard li. 1. de diis gent.

Or d'autant que Dieu mesme s'est donné le nom *d'estant* ou de *celuy qui est*: il nous faut vn peu arrester à la consideration de ce nom tout diuin.

Que DIEU *est l'estant & l'estre mesme.*
CHAP. X.
Sommaire.

I. *Que* DIEU *est le vray estant.* II. *Toutes autres choses ont de l'imperfection en leur estre.* III. *Que* DIEU *s'est nommé luy-mesme* l'Estant. IV. *Hebraïsme remarqué.* V. *Pourquoy* DIEU *s'est nommé* Estant. VI. *Fable de Hebé.* VII. *Opinion d'aucuns qui tiennent qu'il le faut appeller* sur-Estant *non pas* Estant. VIII. *D'autres qu'il le faut appeller* l'Estre *non pas* l'Estant. IX. *Resolution de l'auteur sur cette controuerse.*

PVis qu'il a esté cy-deuant monstré que Dieu I.
est la premiere cause sans cause, laquelle

seule a son estre de soy-mesme : il est aisé à colliger de là qu'il est le vray estant, & que toutes les autres
[P]s. 99. choses tiennent leur estre de luy & non de soy, *Il nous a faits* (disoit le Roy-Prophete) *& nous-mesmes ne nous sommes pas faits.*

II. Toutes autres choses doncques ont de l'imperfection en leur estre, en tant qu'elles n'ont pas esté de tout temps, & qu'elles finissent auec le temps, ou peuuent finir & perir si Dieu le veut, qui peut destruire toutes ses creatures & les reduire à neant (si bon luy semble) comme il les a creées & faictes de
[S]eneca de [c]onsola. neant : ainsi que Seneque, quoy que payen l'a diuinement bien exprimé, l'ayant apris (comme ie croy) de
[P]lato in [T]imæo, & [i]n Sophis. Platon. Aussi est-il tres-certain *qu'au respect de Dieu* (comme parle Esaie) *toutes les nations du monde sont*
[E]sa. c. 4. *comme si elles n'estoient point.*

III. Mais l'estre de Dieu au contraire estãt infini, luy-mesme se voulant donner vn nom s'est nommé fort proprement suyuant cela l'*estant* : disant à Moyse, *Ie suis l'estant,* ou bien, *Ie suis celuy qui suis.* Au Grec il y
[E]xod. 3. a, Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, qui est autant à dire mot à mot que, *Ie suis l'estant.* Selon l'Hebrieu il y a, *Ie suis celuy qui seray* : mais pourtant ceste enonciation du futur vaut tout autant que si elle estoit faicte par le temps present suiuant la version Grecque.

IV. Car c'est chose assez frequente aux Hebrieux d'vser de telles enallages de temps, prenãt le futur pour le present : comme il me seroit aisé de prouuer par plusieurs textes de l'escriture saincte : mais ie me contenteray d'en quotter deux ou trois. Il est escrit en la
Gen. 37. Genese que Ioseph rencontra vn homme qui luy demanda, *D'où viendras-tu?* Ainsi faudroit-il dire selon
Iob. c. 1. l'Hebraïsme, au lieu de dire, *D'où viens-tu?* En Iob aussi il est escrit que Dieu interrogeant Satan luy demanda,

manda, *Que chercheras-tu?* au lieu de dire, *Que cherches-tu?* Et S. Luc mesme qui a escrit son Euangile en Grec en a pourtant ainsi vsé disant, *Qu'il n'y aura point de parole impossible à Dieu*: au lieu de dire, *Qu'il n'y a point de parole impossible à Dieu.* *Luc. c. 1.*

V. Tant y a que tous les doctes demeurent d'accord que Dieu se donnant le nom susdit nous vouloit enseigner qu'il est celuy qui a esté seul de toute eternité, qui est & sera eternellement le mesme: & (comme il disoit ailleurs) qu'il est Dieu eternellement immuable. *Mala. 3.* Sainct Gregoire interpretant le susdit lieu dit ainsi: *Dieu a tousiours esté, est & sera: ou pour mieux dire, il est tousiours. Car il a esté ou qu'il sera sont des distinctions de la nature labile & du temps auquel nous sommes subjects.* Et Platon mesme à l'imitation de Moyse appelle souuent Dieu τὸ ὄν, *ce qui est.* *Plato in Phædo, in Parmen. & in Sop.*

VI. A ce propos est tres-aduenante la fable des anciens Poëtes feignans que la deesse Hebé, c'est à dire la ieunesse, sert les Dieux à table: pour monstrer que la diuinité demeure eternellement en sa perfection immuable sans estre aucunement subjecte au temps qui altere, change & en fin corrompt toutes les choses materielles & naturelles qui y sont subjectes. *Hom. 4. Iliad.*

VII. Il y a plusieurs grands & signalez personnages, & en doctrine & en pieté, lesquels n'approuuêt pas que parlant de Dieu nous l'appellions *l'estant*: parce que ce mot d'estant est homonyme & cômun aux creatures auec le createur, desquels l'estre est grandement different, veu que celuy des creatures tât soient-elles parfaites, a quelque côposition, à tout le moins de la substâce auec les accidés: & Dieu est vn acte tres-pur & tres-simple. Ioint que ce mot *Estant* marque quelque composition. Car quand on dit, *C'est là vn Estât,* c'est autant à dire que *cela a estre*: par laquelle locutiô

on lie ensemble l'auoir & l'estre : & de telle liaison de deux choses resulte quelque espece de composition, laquelle infere imperfection, qui est du tout esloignée de la diuinité. Ils tiennent donc qu'il vaut mieux l'appeller *sur-estant*, *qu'estant*, parce qu'il est seul au dessus de tout estre & de tout ce qui peut estre, comprenant neantmoins en soy par eminence tant ce qui est que tout ce qui peut estre. Outre, que Dieu seul est d'vne autre maniere que toutes les autres choses, à sçauoir (comme i'ay desia dit) de soy & de toute eternité, & que l'estre des creatures a prins son commencement non d'elles-mesmes, ains de Dieu, au respect duquel elles sont comme rien ou neant. C'est l'opinion de sainct Denys suiuie de la plusspart des anciens Peres, & mesmes n'agueres de ce grand Pic de la Mirandole.

Dion. c. 5. de diui. nom. Pic. Miran. de ente, & vno

VIII. Il y en a encore d'autres qui aiment mieux appeller Dieu *l'estre*, à l'imitation des Hebrieux qui le nomment *Ehcieh*, qui signifie plus proprement l'estre mesme qu'estant ou sur-estant. Car (disent-ils) en l'appellant *Estant* on luy donne vn nom commun auec les creatures : & en le nommant *sur-estant* il semble qu'on separe son estre de celuy des creatures, & qu'on le vueille establir au dessus d'icelle comme vn Prince qui ne daigneroit auoir cõmerce quelconque auec ses subjets. Mais en disant que c'est l'estre mesme, non seulement c'est monstrer qu'il est le principe de l'estre, ains aussi que tout ce qui a estre le tient de luy, voire est en luy. C'est pourquoy S. Iean Damascene approuuant ce nom de Dieu dit qu'il comprend toute la profondeur de la mer de la substance.

Dam. l. 1. de fide orthod.

IX. Pour moy ie louë fort & approuue tousiours tout, ce qui est dit le plus dignement qu'il se peut de la diuinité. Mais attendu l'improprieté & homonymie de presque

presque tous les mots de quelque langue que ce soit, ie ne voudrois pas estre si seuere ny si scrupuleux que de reietter du nombre des noms de Dieu ny celuy *d'Estant* ny celuy de *sur-estant*. Car pour celuy *d'estant* nous ne luy attribuons pas egalement auec les creatures, ains par excellence comme estant le plus excellent des estans ; & comme (toutesfois par comparaison extrémement disproportionnée) Homere est appellé des Grecs, *le Poëte*, parce qu'il excelle sur les autres. Ioint que quand nous appellons les creatures *estans*, c'est secondairement, par analogie & par le rapport qu'elles ont au createur & vray estant ; duquel elles tiennent leur estre. Et apres tout ce nom sçauroit-il estre impropre, puis que Dieu mesme se l'a approprié, & qu'il a commandé à Moyse que parlant de sa part à son peuple, il luy dit que c'estoit de la part de *l'estant*, ou *de celuy qui est?* Ioint qu'il est appellé *estant* à la difference des faux dieux & idoles des payens, qui sont dits en l'Escriture saincte n'estre point : non pas qu'ils ne soient quelque chose, mais parce qu'ils ne sont pas vrayement dieux. Quant au nom *Sur-estant* il luy est aussi tres-aduenant pour le distinguer des creatures, & monstrer qu'il n'a pas seulement estre, mais qu'il est sur l'estre mesme, comme principe & fontaine inespuisable de tout estre. Ainsi donc i'approuue & reçoy tous ces noms-là estans bien entendus.

Exod. 3. *Esth.* 14. 1. *Cor. c.* 8.

Or apres auoir monstré que Dieu est, qu'il est vnique, & que mesme nous auons appris à le nommer selon les conditions & proprietez qu'à nostre grosse maniere d'entendre nous conceuons en luy : recherchons en suite qu'est-ce que Dieu, en tant que la capacité de nostre entendement y peut atteindre.

LE DIXIESME LIVRE DE LA METAPHYSIQVE, ou science sur-naturelle.

Qu'est-ce que Dieu.

CHAP. I.

Sommaire.

I. Belle deffaite de Simonides. II. Qui empesche que Dieu ne puisse estre defini. III. Diuerses definitions de Dieu données par les anciens Philosophes. IV. Definition qu'en donne Tertulian. V. S. Denys. VI. S. Iustin Martyr. VII. S. Gregoire de Nazianze. VIII. S. Augustin. IX. L'Autheur. X. Que toutes definitions touchant Dieu sont dangereuses. XI. Que Dieu est incomprehensible à toutes creatures. XII. Qu'il nous est caché. XIII. Vn Dieu incogneu parmi les payens. XIV. Que Dieu ne peut estre cogneu que par ses œuures.

I. Simonides ayát esté requis du tyran Hieron de luy dire qu'est-ce que Dieu, demanda vn iour pour y penser. Le lendemain estant requis de la mesme chose il demanda derechef deux iours de delay. Ces deux iours passez Hieron esperát adonc estre satisfait, Simonides luy demanda encore quatre iours, redoublant ainsi ces delais à dessein pour faire voir au tiran trop curieux que d'autant plus qu'on s'efforce de profonder l'essence de Dieu

Dieu & rechercher qu'est-ce que de la diuinité, d'autant plus on s'enfondre, ou s'abysme & se perd dans la vastité immense de son infinité incóprehensible.

II. Mais comment est-ce qu'on pourroit definir ce qui est infini, voire l'infinité mesme dont l'essence est si pure & simple, qu'elle n'a ny espece ny genre au dessus de soy, & n'est composée de differences ny de proprietez, ny d'accidens pour en bastir la definition ou description telle qu'on peut faire de toutes autres choses?

III. Ie sçay toutesfois que plusieurs des anciens Philosophes n'ont pas esté si retenus en cecy que Simonides, s'estans enhardis de donner (la pluspart irreueremment) des diuerses definitions de Dieu chacun à sa poste. Ainsi les Stoiques ont dit que Dieu estoit vn esprit de nature de feu (artificiel selon aucuns) plein d'intelligence, penetrant & agissant sur toute matiere & qui pouuoit se transformer en toutes choses, bien que de soy il n'eust aucune forme. Thales que Dieu est l'ame de l'vniuers, laquelle opinion Virgile a suiuie, comme i'ay remarqué cy-deuant. Anaximander, que les estoilles sont des dieux: constituant par ce moyen pluralité de dieux: & disant plustost qui sont les dieux à son opinion, que non pas qu'est-ce que Dieu. Democrite tenoit que Dieu est vne intelligence de nature ignée (comme les Stoiciens) adioustant à l'imitation de Thales que c'est aussi l'ame de l'vniuers. Pythagoras que c'est l'vnité: ou bien (comme Lactance recite de luy) que c'est vn esprit incorporel diffus & estendu par toute la nature des choses. Socrates & Platon qu'il est vn & simple de sa nature, separé de toute matiere, né de soy-mesme & veritablement bon. Aristote au rapport de

Plut. c. 6 & 7. de placitis Philosoph.

Virgil. 6. Æneid.

Lact. de ira Dei.

Plutarc. ibid. Plutarque, que Dieu eſt vn acte pur & ſimple & vne forme ſeparée de toute matiere : & eſcriuant luy-meſme à Alexandre il appelle Dieu l'autheur & conſeruateur de toutes choſes : & en ſa Metaphyſique il dit que le premier moteur (entendant Dieu par iceluy) eſt vn acte pur ſans aucune puiſſance, vne ſubſtance ſans aucun accident, ſimple ſans aucune compoſition. Senecque appelle Dieu vne nature incorporelle, ouuriere de choſes grandes, cauſes des cauſes, gardant & gouuernant toutes choſes. Philon Iuif, vne vertu tres-puiſſante qui a tout fait, qui gouuerne tout, qui contient tout en ſoy & penetre toutes choſes. Pythagoras & les autres denommez apres luy en ont mieux & plus aſſeurément parlé que tous les precedens : à raiſon dequoy auſſi le pauure Socrates fut puny du dernier ſupplice par les Atheniens:& autant en fut arriué à Ariſtote s'il n'euſt gaigné au pied ayant deſcouuert qu'on le vouloit traicter de meſme pour meſme cauſe. Surquoy on recite qu'il dit plaiſamment qu'il empeſcheroit bien que les Atheniens ne pecheroient pas pour la ſeconde fois contre la Philoſophie. Mais Triſmegiſte a plus aſſeurément que nul autre define Dieu par negation, diſant que ce n'eſt rien de tout ce que nous pouuons perceuoir par les ſens ou par l'entendement.

Ariſt. c. 7. de mundo ad Alex. & li. 11. Met.

Senec. de conſol.

Philo Iud. de confuſ. lingua.

Triſme. in Poe.

IV. Quant aux anciens Peres ils n'ont osé entreprendre de dire qu'eſt-ce que Dieu : ou s'ils l'ont fait ç'a eſté auec beaucoup de reuerence recognoiſſans touſiours de bonne foy, combien cela excede les forces & capacité de l'entendement humain. Auec ceſte proteſtation & confeſſion. Tertullian a dit que *Dieu eſt vne ſouueraine grandeur eternelle, non née ny faite, ſans fin & ſans commencement.*

Tertul. li. 1. aduerſus Marci.

Sainct

Sainct Denys parlant encore moins hardiment, quoy qu'auec la protestation susdite a descrit non pas Dieu, ains la Deïté (si entre Dieu & la Deïté on peut establir quelque difference) en ces termes: *La Deïté*, dit-il, *est vne prouidence contemplatiue tres-accomplie en toute perfection de bonté gouuernant & cöprenant toutes choses, remplissant de soy-mesme & surpassant toutes choses, lesquelles sont participantes de sa prouidence.* V. Dion. c. 7. Eccl. Hierar.

S. Iustin Martyr, *Dieu est celuy qui demeure tousiours en vn mesme estat, & est cause de l'estre de toutes choses.* S. Gregoire de Nazianze, *Dieu est ce qui estant dit est indicible, & estant estimé est inestimable, estant definy croist tousiours par sa definition, lequel toutes choses ignorent, & le cognoissent en le craignant.* VI. Iust. Mar. dial. contra Iud. Greg. Nazian. in tract. de fide.

S. Augustin meditant sur ce mesme subjet vsoit d'vne plus grande trainée de paroles, disant ainsi: *Dieu est ce à quoy nulle opinion ny conception ne peut atteindre: car c'est plus qu'on ne sçauroit ny dire ny penser. Toutesfois disons-en quelque chose, laquelle, bien qu'inegale, soit aucunement aduenante à ce qui semble estre digne de Dieu. Car chaque nature s'imagine quelque chose de Dieu; tellement qu'autant qu'il y a à dire de l'vne à l'autre, autant l'opinion de l'vne est differente de l'autre à iuger qu'est-ce que Dieu: parce qu'estant au dessus de toutes choses il faut qu'il surpasse l'entẽdemẽt de toutes choses. Car les hõmes en tãt qu'ils peuuẽt estendre les forces de leur entendement cognoissent qu'est-ce que Dieu par opinion non par definition. Les Anges qui sont au dessus des hõmes ont sans doute quelque chose de plus touchant la cognoissance de Dieu. Les Archanges d'auantage. Les Cherubins & Seraphins, qui sont des puissances proches de Dieu en ont encore plus grande intelligence, mais pourtant ils ne comprennent pas entierement qu'est-ce que Dieu. Car il n'y a que le Fils (dit l'Euangile) qui cognoisse le Pere, ny que le Pere* VII. Aug. q. veter. & nou. testam. Matth. c. 11.

qui cognoisse le Fils. Ainsi donc Dieu (comme il est aduis aux hommes) est vn esprit simple de sa nature, vne lumiere inaccessible, il est inuisible, inestimable, infini, parfait, n'ayant besoin de chose quelconque : eternel, immortel, duquel toutes choses ont prins leur commencement: venerable, aimable, formidable, hors duquel il n'y a rien, ains auquel sont toutes les choses qui sont au dessus & au dessous de nous, les hautes, & les basses: il est tout-puissant, tout comprenant, vrayement riche en tout: parce qu'il n'y a rien qui ne soit à luy, bon, iuste, misericordieux. Voilà beaucoup de choses en beaucoup de paroles: mais tout cela n'exprime pas encore l'essence diuine. Ailleurs il definit Dieu en peu de mots disant: *que c'est ce au dessus dequoy on ne peut imaginer rien de plus grand:* & ailleurs encore: *Dieu est la premiere & eternelle cause de laquelle est tout ce qui est en tant qu'il est.*

dem c. 1. 2. de doct. hrist.

IX. Mais pour ne nous amuser pas plus longuement à rapporter les descriptions des autres, il me semble que la meilleure & la plus parfaicte description qu'on puisse donner affirmatiuement de Dieu en termes de Philosophie est celle-cy; *Dieu est vn acte exempt de toute puissance.* Car par l'acte est signifié vn estre parfait: & par ces mots, *exempt de toute puissance*, nous esloignons de Dieu toute sorte de composition, de changement & imperfection.

X. Apres tout pour en parler Chrestiennement i'approuue bien tout ce qui est dit pieusement & religieusement de Dieu, & auec telle reuerence que tousiours nous aduouyons la foiblesse de nostre entendement, & recognoissions l'immensité de ceste bonté infinie. Mais ie trouue que toutes definitions ou descriptions touchant la diuinité sont dangereuses: d'autant que toute definition ou description doit contenir l'essence ou les proprietez

les

les plus prochaines de l'essence de la chose definie ou descrite : & l'essence de Dieu ne pouuant estre conceuë,ny exprimee comme elle est en luy(attendu qu'elle y est infinie) & qu'il n'y a en luy nulles proprietez separees de son essence, si ce n'est cõme nous le nous figurons & imaginons par quelque relation aux creatures & par ses operations, il ne s'en peut donner ny definition ny description quelconque qui ne soit tres-impropre & fort esloignée de l'essence diuine.

Nous lisons qu'Alexandre le grand fit choix d'vn sculpteur & d'vn peintre tous deux les plus excellens de leur siecle, de la main desquels & non d'autre il voulut que son image fust taillee & tiree au naturel. Mais il n'en est pas ainsi de Dieu. Car il n'y a creature quelconque,tant soit-elle excellente, subtile & sublime qui puisse peindre ny grauer en son entendement l'effigie ou idée de la diuine grandeur à cause de son immensité infinie. C'est pourquoy il vaut mieux passer outre à ce qui est de nostre capacité, que de creuser nostre cerueau à la recherche d'vne chose inscrutable, incomprehensible, & à laquelle la conception de nul esprit ne peut atteindre. Car Dieu habite vne lumiere inaccessible (comme nous enseigne l'Apostre) lumiere si brillante que de son merueilleux esclat elle esbloüit les yeux les plus clair-voyans, comme fait le Soleil ceux des hiboux. XI. *Paul. 1. Timo. c 6.*

Au contraire aussi il ressemble les tenebres, dans lesquelles le Roy-Prophete dit qu'il a fait son cachot : & Orphee sur ce subjet chantoit ces vers: XII. *Psal. 17.*

Ie ne le sçauroy veoir: car des tenebres sombres
L'ont tout enuironné: ie n'y voy que des ombres.

Car comme lors que nous ne pouuons rien veoir,

nous iugeons que nous sommes en tenebres: ainsi ne pouuãt veoir ny cognoistre qu'est-ce que Dieu nous le recognoissons incomprehensible: tellement que la plus parfaicte cognoissance que nous en puissions auoir c'est de cognoistre que nous ne le sçaurions cognoistre.

Et n'estoit pas mal à propos grauée en vn autel dans la ville d'Athenes ceste inscription, *Au Dieu incogneu*. Car S. Paul l'approuua: & print de là occasion de prescher aux Atheniens, ce Dieu incogneu. Plutarque escrit aussi qu'il y auoit vne telle inscription au deuant d'vn temple des anciẽs Ægyptiens. *Ie suis tout ce qui a esté, est, & sera, & n'y a pas vn des mortels qui ait encore descouuert ma face:* qui estoit clairement aduoüer Dieu inuisible & incognoissable. Et Platon conformément à cela disoit tres-bien que le pere de l'vniuers est tres-mal-aisé à trouuer, & que quand bien mesmes quelqu'vn l'auroit trouué il luy seroit impossible de le declarer aux autres.

Act. 17. *Plutar. de Isido. & Osir.* *Plato in Timæo & in Phæd.*

XIV. De toutes autres choses nous pouuons acquerir la parfaite cognoissance, qui s'appelle proprement *Science*, par des principes & causes precedentes: ce que les Logiciens disent en Latin *demonstrare à priori*; mais de Dieu qui est le principe des principes, la premiere & supréme cause de toutes choses, on n'en peut auoir cognoissance (comme i'ay dit cy-deuant) si ce n'est *à posteriori*: c'est à dire, par le moyen des choses posterieures, & par ses effects. C'est ce que luy-mesme vouloit donner à entendre à Moyse son fidele seruiteur luy disant qu'il ne verroit point sa face, ains seulement ses parties posterieures, qu'il le verroit seulement à dos: pour monstrer qu'il n'est cognoissable par aucune cause ou principe antecedent, ains seulement par la considera-

Exo. 33.

ration

ration de ses creatures & de ses œuures merueilleuses: desquelles nous colligeons aucunement qu'est-ce que de la grandeur immense de ceste premiere cause, & passans encore outre nous luy attribuons certaines proprietez, pour le nous rendre plus cognoissable selon nostre maniere de conceuoir. Desquelles proprietez ainsi attribuées à Dieu nous choisirons les plus notables (bien qu'en luy toutes soient égales, voire vniformes & vne mesme chose essentielle) & en discourrons en ce liure & au subsequent.

La distinction des attributs diuins.

Chap. II.

Sommaire.

I. *Difference entre l'existence & l'essence en toutes creatures.* II. *Mais en Dieu c'est mesme chose.* III. *Attributs diuins affirmatifs & negatifs.* IV. *Les attributs negatifs sont plus aduenans à Dieu.* V. *Que Dieu s'accommode à nostre foiblesse.* VI. *Comment nous pouuons vser dignement des attributs affirmatifs.* VII. *Que tels attributs ne sont point predicables.* VIII. *Des attributs par l'abstrait & concret.* IX. *Les attributs desquels nous traitterons en suite.* X. *Trois sortes de preuue pour demonstrer les attributs diuins.*

C'Est vn axiome & maxime infaillible receuë de tout temps entre les Philosophes qu'en toutes choses proposées pour subiect de quelque discours que ce soit, la question de l'estre de la chose precede celle de sa definition: & pour le dire plus clairement, il faut sçauoir si la chose dont on veut discourir, est en la nature, auant qu'en rechercher le genre, la difference, ou les proprietez pour en cognoistre l'essence. Car il y a notable distinction I.

entre

entre le nud estre des choses (que les Latins appellent *existence*) & l'essence d'icelles : d'autant que l'estre ou existence monstre tant seulement que la chose est, & l'essence comprend tout ce qu'elle est, c'est à dire, toute sa nature. Tellement qu'il est bien plus aisé de sçauoir si la chose est, que non pas qu'est-ce qu'elle est. Les hommes ignorans & les bestes mesmes cognoissent l'vn, & les seuls hommes sçauans cognoissent l'autre.

II. Toutesfois la susdite maxime ou axiome n'a point de lieu en Dieu. Car cõme Dieu seul est increé & Createur, & toutes les autres choses ont cela de commun qu'elles sont creées ou faites: aussi a-il seul cela de propre qu'on ne peut pas bien sçauoir qu'il soit qu'on ne sçache par mesme moyen (en tant que nostre esprit le peut comprendre) qu'est-ce qu'il est. Ainsi en monstrãt cy-dessus que Dieu est, nous auons par mesme moyé aprins qu'il est sans principe, qu'il est vn, indiuisible, tout-puissant, tout-sage, tout-parfait: de maniere que de là mesmes il nous sera desormais bien aisé de trouuer & prouuer en luy tous les attributs de perfection, par le moyen desquels la diuinité nous est aucunement cogneuë.

III. Or tous ces attributs sont affirmatifs ou negatifs. Les affirmatifs marquent tous quelque perfection positiue en Dieu : comme *Tout-puissant*, *Sage*, *Bon*, *Iuste*, &c. Les negatifs retranchent toutes bornes des perfections de Dieu : comme *Indiuisible*, *Inuisible*, *Infini*, *Immense*, *Incomprehensible*, *Ineffable*, &c. Car ce ne sont point icy des negations absoluës ou des priuations : ains seulement negations de borne & limitation par le moyen desquelles on augmente infiniement les perfections qu'on attribuë à Dieu: cõme quand nous appellons Dieu *Incomprehensible*, *Ineffa-*

Ineffable, *Increé*, c'est tout autant que si nous disions qu'il est si grand qu'on ne le sçauroit comprendre ny exprimer par langage, & qu'il est de soy de toute eternité.

De sorte que ces attributs negatifs sont beaucoup plus aduenãs à la diuinité que les affirmatifs ou positifs : d'autant que nous ne pouuons en aucune maniere attribuer perfection quelconque à Dieu, comme elle est en luy. Car tout ce qui est en Dieu luy est essentiel, tout ce qui est en Dieu est Dieu : & nous ne recognoissons telles imperfections que par quelque analogie & rapport aux choses creées, ou par le moyen de ses œuures : qui est vne cognoissance imparfaite, voire trompeuse & dangeureuse : d'autant qu'à cause de la foiblesse de nostre entendement nous n'en sçaurions rien conceuoir que comme des proprietez & accidens en Dieu, bien qu'il n'en y ait vrayement aucuns, tout ce qui est en luy estant de son essence. Il est donc bien plus asseuré en parlant de Dieu d'vser des attributs negatifs qui separent de luy toute imperfection ostant les bornes de ses perfections, & par mesme moyen sont en nostre bouche vne confession de son infinie grandeur & perfection en ce que nous ne luy osons rien attribuer positiuement & affirmatiuement, de peur d'en parler moins dignement qu'il n'est conuenable à la diuinité ineffable. Par exemple, quand nous disons qu'il est inuisible, nous separons de luy toute matiere qui est marque d'imperfection & composition : quand nous disons qu'il est ineffable & incomprehensible nous le confessons si grand qu'il n'est pas possible d'exprimer de parole ny conceuoir en nostre entendement sa grandeur infinie. Que s'il y a aucuns des susdits attributs qui semblent IV.

affirmatifs, comme que Dieu est vn acte tres-pur & tres-simple, ou qu'il est eternel: l'erreur est en la nuë voix, d'autant que le sens & la signification est negatiue. Car qu'est-ce estre pur & simple, que sans composition? & estre eternel qu'estre sans commencement ny fin?

V. Ie ne veux pas pourtant inferer de ce dessus qu'il faille entierement supprimer les attributs affirmatifs de Dieu & en bannir l'vsage. Car il ne desplaist pas à Dieu que nous parlions de luy à nostre mode, c'est à dire, comme nous pouuons & comme nous l'entendons: veu que luy-mesme se communique à nous, non pas comme il est, mais bien à nostre mode & selon nostre capacité, s'attribuant mesmes quelquesfois des passions humaines, comme la fureur, le courroux, la ialousie, la vengeance, la haine, la dissimulation, &c.

VI. Vray est que pour obseruer la pieté & religion enuers Dieu lors que nous en parlons ou meditons affirmatiuement & positiuement il faut se comporter en l'attribution de toutes ses autres perfections comme en l'exemple suiuant. Si nous voulons parler de la bonté de Dieu ou mediter sur icelle, il faut retirer nostre ame, comme en ecstase hors de sa prison corporelle, lascher la bride à nostre conception qui est si legere, qui s'estend soudain si loing, & vole si haut: luy donner carriere, & la laisser hardiment subtiliser & penetrer si auant qu'elle voudra: il faut, dy-ie, bander encore toutes les forces de nostre esprit, nous imaginer la plus grande bonté qu'il nous sera possible, & mesmes surmontans nos propres forces, monter encore peu à peu comme par degrez à vne autre plus grande bonté, & encore tousiours plus grande iusques à l'ahan, & que nous sen-

sentions desia relascher la conception de nostre esprit pour ne pouuoir s'estendre d'auantage. Cela fait confessons & aduoüons que ceste bõté que nous auons conceuë extremement grande (ce nous est aduis) est moins au respect de la bõté de Dieu que n'est vn grain de moutarde au prix de tout le monde. Car du finy au finy il y a quelque proportion, mais du finy à l'infiny nulle. Apres tout cela donc nous pourrons vser des termes d'excez en disant que c'est vne sur-bonté, sur-puissance, sur-grandeur, sur-excellence : ou comme parlent les Hebrieux, la bonté des bontez, la puissance des puissances, la perfection des perfections: ou plustost encore vne bonté, puissance, grandeur, sagesse infinie, ineffable & incomprehensible : de sorte que par ce moyen les attributs affirmatifs seront negatifs par l'addition de l'infinité, ineffabilité, & (s'il se peut dire) incomprehensibilité.

VII. Les SS. Peres nous admonestent sur ce subjet des attributs diuins qu'il ne les faut pas prendre à la mode des Logiciens pour des attributs de predicatiõ ny colliger de là que Dieu soit rien de ce que nous luy attribuons : d'autant que cela infereroit compositiõ, & Dieu est tout simple & indiuisible. Mais nous en vsons pour marquer la cognoissance que nous auõs de Dieu (comme i'ay desia dit) soit par analogie & relation aux creatures, soit par ces operations, ou bien encore en esloignant de luy toute imperfection & disant mieux ce qu'il n'est pas que ce qu'il est.

Dion. c. 2. cæl. Hierar. Io. Dan. c. 4 & 9. lib. 1 fid. orthod.

VIII. D'ailleurs des attributs affirmatifs ceux qui sont enoncez par l'abstrait sont plus aduenans que ceux qui le sont par le concret: d'autant que le concret, cõme *Tout puissant*, *Bon*, *Sage*, *Veritable*, &c. enueloppe en soy quelque espece de composition,

à sçauoir le subjet qui est tel, & la *Toute-puissance, Bont é, Sagesse, Verité*, &c. qui est en iceluy. Mais l'abstrait, comme *Bonté, Sagesse*, &c. marque mieux la simplicité & pureté diuine exempte de toute composition. Toutesfois (comme i'ay touché au liure precedent) les attributs par le concret ne sont pas pourtant reiettables, parce qu'ils marquent subsistence ou substance.

IX. Quant au nom des attributs diuins il est infini, comme les perfections de Dieu sont infinies, & les bien faicts à l'endroit de ses creatures sont innombrables: toutes lesquelles perfections nous signifions par diuers noms, bien qu'en DIEU (comme dit tres-bien Sainct Anselme) elles ne soient toutes ensemble qu'vne seule perfection essentielle, quoy qu'à nous ineffable & incomprehensible. C'est pourquoy aussi DIEU ne laisse pas d'estre simple & indiuisible pour toutes les perfectiõs que nous luy attribuons: puis que nous ne luy attribuons pas à sa mode & comme il est, ains à la nostre, & comme nous pouuons en parler ou les conceuoir selon la foiblesse de nostre entendement. Mais les principaux attributs & desquels nous entendons discourir pour establir en DIEU toute perfection & en esloigner toute imperfection sont ceux qui s'ensuiuent: que DIEU est Inuisible, qu'il est vn acte tres-simple, tres-pur & exempt de toute composition, Immuable, Eternel, Immortel, Incorruptible, Infini, Immense, Incomprehensible, Ineffable, Vn & Indiuisible, Tout-puissant, tout Sage & sçauant, tout Bon & misericordieux, qu'il a en soy les vertus morales qui ne resistent point à l'essence diuine: bref qu'il contient toutes perfections demeurant neantmoins tres-pur, tres-simple & exempt de toute composition quant à son essence.

Ansélm. 6. Monolog.

Or

Or ces attributs-là peuuent estre prouuez en trois manieres. La premiere & la plus commune sera par la reduction à l'absurde & à l'impossible. Car de demonstrations ostensiues & *à priori*, c'est à dire, par principes antecedens il ne se peut, comme nous auõs desia souuent remonstré. La seconde est en inferant vn attribut par l'autre. La troisiesme pourroit estre *à posteriori*, c'est à dire, par les œuures merueilleuses de DIEU: mais parce que les conclusions n'en peuuent estre euidemment necessaires, bien que tres-veritables, nous n'auons pas resolu de nous en seruir: & l'auons ainsi desia protesté: veu mesmes que d'autres l'ont fait suffisamment, desquels les œuures sont traduites & publiées en nostre langue Françoise. Commençons donc à monstrer que DIEU est inuisible. X.

Que Dieu est inuisible.

CHAP. III.

Sommaire.

I. Que Dieu est exempt de toute matiere. II. Raison I. pour monstrer qu'il est inuisible. III. Argument I. pour monstrer qu'il est incorporel. IV. Argument 2. V. Argument 3. VI. Argument 4. VII. Argument 5. VIII. Heresies touchant ce subjet. IX. Coment il faut entendre que Moyse à parlé à Dieu bouche à bouche. X. Que les visions attribuées à Dieu estoient apparitions des Anges. XI. Comment l'escriture saincte attribue des membres corporels à Dieu.

CE seroit estre trop grossier, materiel & sensuel de vouloir establir DIEU d'vne matiere sensible & visible, laquelle ne sçauroit estre si simple qu'elle ne fut grossiere au prix d'vn esprit: & si elle est telle que peut-elle marquer autre chose que I.

composition & imperfection? Monstrons donc que ceste qualité est du tout esloignée de la diuinité, par les raisons qui s'ensuiuent.

II. Argument I. Tout ce qui est visible est tel à cause de sa couleur ou lumiere : car il est notoire qu'on ne voit rien que ce qui est coloré ou lumineux. Or les couleurs & la lumiere estant des accidens attachez à quelque corps, il s'ensuiuroit que s'ils se trouuoient en Dieu, il seroit corporel : ce qui ne peut estre. Il ne peut donc estre non plus visible.

III. Que Dieu ne puisse estre corporel ie le prouue par plusieurs raisons. Premierement si Dieu estoit corporel il seroit confiné & borné en certain lieu, d'autant que tout corps est en quelque lieu : & le lieu estant la surface interieure & prochaine du corps qui en contient vn autre, il s'ensuiuroit que Dieu seroit contenu d'vn autre plus grand corps. Ce qui est absurde. Car il n'y a rien plus grand que Dieu en quelque façon que ce soit. Dieu ne peut donc estre corporel.

IV. Argument II. Si Dieu est corporel il se peut mouuoir d'vn lieu en autre, ou bien il est tousiours en vn mesme lieu. S'il est tousiours en vn mesme lieu le voilà comme prisonnier en iceluy ; chose ridicule. Que si on me dit qu'il peut vaguer çà & là, il s'ensuiura encore plusieurs absurditez. Car en autant de lieux qu'il sera & se remuera, il sera tousiours contenu par vn autre corps plus grand que soy. Ioint que le changement est vne marque d'imperfection & d'indigence. Car il n'est pas besoin de changer que pour le mieux, ou bien c'est par la force d'vn autre plus puissant que ce changement se fait : qui sont des absurditez monstrueuses en la diuinité.

V. Argument III. Si Dieu estoit corporel son lieu se-

roit

roit de toute eternité ou non. S'il n'estoit pas de toute eternité il seroit donc quelquefois trouué sans lieu : & partant il auroit esté quelquefois incorporel. Si au contraire son lieu est de toute eternité: aussi seroit le corps, duquel ce lieu-là est surface. Et de là il faudroit inferer qu'il y a vn autre *Estant* increé contenant Dieu en soy de toute eternité, lequel seroit tout aussi bien où mieux Dieu que ce Dieu pretendu qui seroit contenu en iceluy. Voire mesmes s'il y auoit plusieurs tels lieux qui peussent receuoir Dieu de toute eternité, autant d'absurditez s'en ensuiuroient auec la pluralité des dieux.

Argument IV. Dieu est le premier *Estant*: il ne peut donc estre corporel : d'autant que tout corps est composé de quelques parties : lesquelles estant premieres que leur tout : il s'ensuiuroit que Dieu seroit posterieur à quelque chose, & ne seroit pas le premier *Estant*. Ioint que ce qui est composé dependant de ses parties : & tout corps estant composé: il s'ensuiuroit pareillement que si Dieu estoit corps il despendroit de ses parties : Ce qui seroit destruire la diuinité. VI.

Argument V. Si Dieu estoit corporel son corps seroit animé ou inanimé. De le dire inanimé comme la poultre que Iupiter ietta pour Dieu aux grenoüilles, selon l'Apologue, ce seroit chose trop ridicule. Car quel Dieu seroit-ce ? sans ame, comment regleroit-il l'vniuers ? D'emprisonner aussi son ame dans vn corps qu'est-ce autre chose que la rendre moins parfaite par la contagion de la matiere, quand mesmes ce seroit vne matiere incorruptible ? Car ou l'ame diuine auroit besoin de ce corps, ou non. Si elle n'en a nul besoin, voilà vne partie de Dieu inutile : en quoy il seroit inferieur VII.

aux choses naturelles, car la nature ne fait rien en vain. Si au contraire ceste ame a besoin de son corps, elle n'est donc pas assez forte ny assez accomplie de soy. Or tout ce qui est de Dieu & en Dieu doit estre tres-accompli: il est donc exempt de toute matiere. C'est, dy-ie, vne substance incorporelle, qu'en vn mot nous appellons *Esprit*: non pas pourtant semblable aux autres esprits, dont nous auons discouru cy-deuant, lesquels sont composez de substance & accidens: ains vn esprit tres-pur, & tres-simple exempt de toute composition, ainsi qu'il sera monstré au chapitre suiuant.

VIII. Mais qu'est-il besoin d'arrester sur ce subjet qui ne peut estre nullement controuersé? Car tous ceux qui parlent de Dieu soit qu'ils le croyent ou ne le croyent pas, entendent par iceluy la plus excellente & parfaite de toutes choses, voire la perfection mesme, de laquelle les autres dependent & tiennent leur estre comme de leur premier principe: & neantmoins presupposant que Dieu soit visible & par consequent materiel & corporel, vne infinité d'imperfections suiuent ces qualitez-là. Auquel erreur sont neantmoins tombez anciennement les Stoïques: & mesmes (ce que i'admire en vn si grand esprit) Tertullian, ainsi que remarque S. Augustin, quoy qu'aucunefois il vueille l'excuser. De ce mesme erreur furét tachez les heretiques appellez Vadians: & ceux qui furent surnommez *Anthropomorphites*, parce qu'ils tenoient que Dieu estoit de forme humaine: contre lesquels escriuit Theophile Alexandrin.

Aug. c. 14. lib. 10. de Genesi ad lit. & hær. 86. Idem hære. 5. Alphons. de Cast. li. 5. de heres. Theo. Alex.

IX. Ie preuoy bien qu'on m'opposera à ce propos que Moyse a veu Dieu & parlé à luy bouche à bouche, ainsi que luy-mesme le tesmoigne. Mais cela reçoit inter-

Num. c. 12.

interpretation estant dit allegoriquement. Car ce n'est pas à dire qu'ils parlementassent corporellement ensemble, comme deux hommes qui traitent & negocient quelque affaire ensemble : ains par ces termes-là l'escriture nous veut exprimer vne grace extraordinaire que le Prophete receuoit de Dieu en ce qu'il daignoit luy reueler (& s'il faut ainsi dire) communiquer familierement les diuins secrets de sa saincte volonté. Autant en faut-il dire des autres anciens Patriarches & Prophetes, lesquels ont veu Dieu, ainsi que l'Escriture saincte le nous enseigne : comme Iacob, Esaye, Ezechiel, Daniel & autres. Car ç'a esté seulement par reuelation, ou s'ils ont veu corporellement celuy qui parloit à eux au nom de Dieu, c'estoit quelque bon Ange auec vn corps emprunté : estant tres-veritable l'oracle diuin qui nous asseure que *iamais personne n'a veu Dieu.* C'est pourquoy aussi lors que Moyse demandoit à Dieu ceste faueur que de luy monstrer sa face & sa gloire, Dieu luy respondit qu'il verroit bien ses parties posterieures, qu'il le verroit à dos, non pas en face: & que l'homme viuant ne le verroit point. (Par les parties posterieures de Dieu, il nous faut entendre ses œuures, comme i'ay desia interpreté cy-deuant.)

Gen. 32. Isa. 6. Ezec. 1. Dan. 7. Io. c. 1. Exo. 33.

X.

Or pour monstrer que lors que l'Escriture saincte recite que Dieu a esté veu de quelqu'vn, ç'ont esté des visions d'Anges, & non de Dieu mesme, outre le tesmoignage de tous les Peres, nous auons l'authorité de la mesme escriture qui nous apprend que la loy, laquelle en termes exprez est rapportée à Dieu, a esté neantmoins ordonnée par les Anges.

Act. c. 7. & Paul. c. 3. ad Gal.

XI.

Pareillement lors qu'elle attribuë des membres humains à Dieu, cela se doibt entendre allegorique-

ment ou par quelque comparaison, ainsi que nous admoneste aussi doctement que sainctement le bon pere S. Iean Damascene escriuant en ces termes: *Nous estans couuerts d'vn grossier vestement de chair, ne pouuons conceuoir ne exprimer les diuines, simples & subtiles actions de Dieu qu'en nous seruant de certaines images, idées & signes representans & signifians à nostre sorte. Tout ce qui est donc dit corporellement de Dieu est dit par similitude ou allegorie & en autre sens. Par ses yeux nous entendons sa vertu prouidente à laquelle rien ne peut estre caché. Par son oreille nous entendons sa vertu propitiatrice qui reçoit nos prieres. Par sa face nous entendons la manifestation de Dieu par ses œuures, parce que les passions de l'ame se remarquent à la face. Sa bouche signifie la vertu par laquelle il declare sa volonté. L'attouchement signifie en Dieu la cognoissance des moindres chosettes & les plus secrettes du monde. Sa dextre remarque sa puissance. Ses pieds son acheminement au secours de ses amis, & à la vengeance de ses ennemis.* La mesme chose est traitée amplement par sainct Augustin, sainct Hierosme, sainct Hilaire & autres Peres, & mesmes par Philon Iuif.

Ioan. Damas. c. 4. & 15. de fid. ort.

Aug. de memb. quæ Deo tributur. Hiero. de iis quæ Deo trin. sacr. lit. Hila. li. de Trin. Phil. Iu. quòd Deus sit immut.

Que Dieu est vn acte tres-pur, tres-simple & exempt de toute composition.

CHAP. IV.

Sommaire.

I. *Qu'est-ce qu'acte & puissance.* II. *Que Dieu n'est nullement par puissance.* III. *Cinq sortes de composition.* IV. *La composition du suppost & de l'essence, & celle de la relation des personnes sont de la foy.* V. *Que Dieu ne reçoit point de composition physique.* VI. *Ny de genre & difference.* VII. *Ny de substance & accident.* VIII. *Que toutes perfections attribuées à Dieu ne sont en luy*

qu'vne

qu'vne seule perfection essentielle. IX. *Que Dieu ne peut changer.* X. *Qu'il ne peut estre plus parfait qu'il est.* XI. *Ny receuoir vne autre perfection egale.* XII. *Ny moindre.*

CEs deux mots *Acte* & *Puissance* sont fort vsitez entre les Philosophes, à l'imitation d'Aristote, dans les œuures duquel ils sont fort frequens. Par la puissance (comme i'ay aussi monstré en ma Physique) ils entendent l'aptitude & faculté de quelque chose à estre ce qu'elle n'est pas encore actuellement: & par l'acte ils entendent l'estre reel & accompli d'icelle. Ainsi vn arbre est par puissance vne chaire, vne table, ou vne statuë: parce qu'on en peut faire vne chaire, vne table, vne statuë: mais actuellement c'est vn noyer, vn chesne, vn cyprés ou quelque autre espece d'arbre, pareillement vn homme estant actuellement chaud, irrité, malade, est neantmoins par puissance froid, moderé, sain: parce qu'il se peut faire qu'il changera ces qualitez-là en celles-cy. Nous pouuons encore dire de toutes les creatures du monde qu'elles n'ont pas esté de toute eternité actuellement, bien que de toute eternité elles ayent esté par puissance auant leur existence reelle & actuelle: parce que Dieu a peu les créer ou produire quand bon luy a semblé. I.

Cela ainsi entendu il seroit aisé de persuader à vne ame docile & capable de doctrine, auec ce que nous auons desia discouru touchant la diuinité, que Dieu estant de toute eternité & ne pouuant en façon quelconque estre autre que celuy qu'il est, ne pouuant aussi rien acquerir ny rien perdre, parce qu'il a toutes perfections infinies, esquelles il se delecte & s'aime, il n'est nullement par puissance, ains est II.

vn acte tres-pur, tres-simple & indiuisible. Toutesfois parce que nous faisons icy estat de conuaincre par raison les plus opiniastres: il faut prouuer nostre proposition par raison necessaire, ce qui sera bien aisé si nous monstrons qu'il n'y ait point en Dieu aucune composition.

III. *Thom. c. 2. l. 1. contra gentes. Scot. dist. 8. qu. 3.* Or il y a plusieurs sortes de composition, desquelles tant les Theologiens que les Philosophes disputent sur ce subjet, & notamment des cinq qui s'ensuiuent. La premiere est la composition de la matiere & de la forme: la seconde, celle du genre & de la difference: la troisiesme, celle de la substance & des accidens: la quatriesme, celle du suppost & de l'essence diuine: la cinquiesme, celle de la relation des trois personnes de la saincte-sacrée Trinité.

IV. Quant aux deux dernieres sortes de composition, à sçauoir celle des supposts & de l'essence diuine, & celle de la relation des trois personnes de la Trinité, elles sont esloignees des principes de la Metaphysique, consistent en la foy & en la nuë croyance, & surpassent toute capacité humaine; qui est cause qu'on n'en sçauroit parler qu'auec des termes extremement impropres. C'est pourquoy ie diray seulement qu'il faut fermement croire que quand nous appellons cela composition sur le subjet de la diuinité, ce n'est qu'à nostre maniere de conceuoir: estant tres-certain qu'en Dieu & selon Dieu ce n'est qu'vnité, simplicité & pureté indiuisible.

V. Pour le regard des trois premieres sortes de composition, elles sont notoirement reiettables de la diuine essence. Premierement la composition de la matiere & de la forme, parce que Dieu est incorporel & immateriel, comme il a esté prou-

ué

uë au chapitre precedent, & en vn mot que c'eſt vn eſprit.

En ſecond lieu la compoſition du genre & de la difference ne peut eſtre non plus en Dieu que la precedente : d'autant que Dieu ne pouuant eſtre contenu ny rangé en aucun predicament ou categorie, ny ſoubs genre ny eſpece quelconque (comme il a eſté prouué au liure precedent) & d'ailleurs la compoſition du genre auec la difference faiſant vne entiere & parfaite definition, & Dieu ne pouuant eſtre definy pour les raiſons alleguees pareillement à la fin du liure precedent : telle compoſition ny partie d'icelle ne peut eſtre en la diuinité. VI.

Il en faut dire tout autant de la troiſieſme ſorte de compoſition, qui eſt celle de la ſubſtance & des accidens. Car ou Dieu a beſoing des accidens pour ſa perfection, ou n'en a nul beſoing. De dire qu'il n'en a pas beſoin, & neantmoins qu'il en a en ſoy, ce ſeroit choſe ridicule. Car il n'y peut auoir rien de vain ny oiſif en la diuinité ſi on ne la veut mettre au deſſoubs de la nature : comme i'ay dit ſouuent. D'aduancer auſſi au contraire qu'il en a beſoing, il s'enſuiura que ſon eſſence eſt imparfaite : puis qu'à la maniere des creatures elle a beſoing d'eſtre eſtayée par des accidens. D'auantage s'il y auoit des accidens en Dieu, il y auroit en luy quelque choſe qui ne ſeroit pas Dieu : attendu que les accidens ne ſont pas de l'eſſence de la choſe. Or en Dieu il n'y peut rien auoir qui ne luy ſoit eſſentiel, autrement il ne ſeroit pas tout & entierement Dieu : il en faut donc reietter tous accidens ſi nous ne voulons tomber en des abſurditez qui deſtruiſent la diuinité meſme. VII.

Ie voy bien & preuoy qu'on m'oppoſera que la VIII.
puiſ-

puissance, la bonté, la sagesse, la misericorde & autres telles perfections que nous attribuons à Dieu sont des accidens: & que partant il semble qu'il y ait de la contradiction à reietter de luy tous accidens; & neantmoins luy en attribuer quant & quant vn grand nombre. Mais ie resoudray cy-apres ceste difficulté, & monstreray que tout tant de perfections que nous attribuons à Dieu ne sont point distinguees ny differentes l'vne de l'autre comme elles sont en luy, ains que toutes ensemble sont vne mesme chose vnie à son essence, quoy que nous ne les puissions ainsi conceuoir comme elles sont: ains seulement par les operations diuines; la diuersité desquelles faict que nous luy attribuons diuerses perfections. Cela soit donc remis à vn discours particulier. Cependant pour monstrer que Dieu est vn acte tres-pur & tres-simple il faut esloigner de luy toute puissance & aptitude à vn nouuel estre ou acte, argumentant ainsi.

Au liure 11. chap. 1.

IX. Toute puissance & aptitude à vn nouuel estre regarde vn acte ou plus, ou egalement, ou moins parfait que celuy-là qu'a de present la chose qui est par puissance. Or Dieu ne peut estre ny plus, ny egalement, ny moins parfait vne fois qu'autre il n'est donc nullement par puissance.

X. Premierement ie prouue qu'il ne peut estre plus parfait, parce qu'il enclost en soy toute perfection creée & increée. Et puis d'où est-ce qu'il prendroit vne perfection plus grande que la sienne? Il faudroit de necessité qu'il la prist de quelque autre chose plus parfaite que luy mesme: ce qui ne peut estre. Car s'il y auoit quelque autre chose plus parfaite que Dieu, elle seroit vrayement Dieu. Et s'il y en auoit encore vne autre, & puis vne autre iusqu'au

bout

bout qui eust plus de perfection que les precedentes, celle-là seroit vrayement Dieu, non pas vne des autres. Or tout cela est absurde. Car par ce mot *Dieu*, nous entendons ce qui est si parfait qu'il ne le peut estre d'auantage, & en vn mot vne essence infiniement parfaite. Il n'y a donc rien de si parfait que luy, tant s'en faut que rien le puisse estre d'auantage.

En second lieu Dieu ne peut aussi receuoir vne autre egale perfection à la sienne: laquelle ne pourroit estre qu'en quelque autre chose aussi parfaite que luy. Or Dieu n'a non plus de compagnon en perfection que de superieur: car cela mesme induiroit imperfection en tant que ces perfections seroient diuisées: & d'ailleurs infereroit aussi pluralité de Dieux: d'autant que s'il y auoit quelque chose egale en perfection à Dieu, elle seroit Dieu. Ce qui estant notoirement absurde il s'ensuit que Dieu ne peut receuoir aucune egale perfection à la sienne. XI.

Pour le troisiesme, il est tout aussi absurde d'auancer que Dieu puisse estre moins parfait à l'aduenir qu'il n'est à present. Car en descheant de sa perfection, il deuiendroit defectueux & imparfait: qui seroit autant à dire, qu'il laisseroit d'estre Dieu. Par ainsi donc Dieu ne pouuant rien acquerir de plus, ny d'egal, ny de moins que ce qu'il a, il n'est nullement par puissance: & s'il n'est nullement par puissance, c'est sans doubte & de necessité vn acte tres-pur & tres-simple. XII.

Les argumens par lesquels nous monstrerõs en suite qu'il est aussi immuable & indiuisible, seruent à ce subjet. Car ces attributs se prouuent aisément l'vn par l'autre: & mesmes se demonstrent tous facilement en presupposant qu'en Dieu soit toute perfection, sans qu'il puisse receuoir imperfection quel

quelconque. Toutefois ie tasche d'y apporter d'ailleurs le plus de clarté qu'il m'est possible.

Que Dieu est immuable, eternel, immortel, & incorruptible.

Chap. V.

Sommaire.

I. *Argument* 1. II. *Argument* 2. III. *Quatre sortes de changement.* IV. *Que le changement en la substance ne conuient point à Dieu.* V. *Ny en la quantité.* VI. *Ny en la qualité.* VII. *Ny en* où. VIII. *Deux obiections dont la solution est remise ailleurs.* IX. *Les argumens precedens seruent à prouuer l'eternité & immortalité de Dieu.*

I. DE ce qui a esté monstré au chapitre precedent que Dieu est tres-pur, tres-simple & exempt de toute composition, il est aisé à inferer qu'il est immuable. Car toute mutation & changement se fait en acquerant, ou perdant & delaissant, ou permutant quelque chose auec vne autre. L'acquisition presuppose addition, augment & composition: la perte ou delaissement marque liaison ou composition precedente: & la permutation d'vne chose auec vne autre presuppose aussi le delaissement de l'vne pour auoir l'autre, & par ainsi composition & liaison: qui sont de tous costez & en toutes façons des absurditez du tout esloignées de la diuinité. Parquoy Dieu est immuable.

II. Ioinct que Dieu estant tout parfait & contenant en soy toutes perfections, il ne peut rien acquerir de plus: autrement il s'ensuiuroit qu'il auroit eu defaut au precedent de ce qu'il acquerroit de nouueau. Il ne peut aussi rien delaisser ny perdre: parce qu'il s'ensuiuroit ou que ce qu'il delaisse & perd luy

luy estoit superflu:ou bien s'il luy estoit vtile, c'est autant d'imperfection & defaut qu'il luy en arriue pour l'auoir laissé,perdu ou reietté:absurditez qui ne peuuent estre seulement imaginées en la diuinité. Pour la mesme raison il ne peut aussi rien permuter ny changer de ce qui est en luy:d'autant que ce changement seroit ou pour se perfectionner d'auantage, ou bien luy tourneroit à quelque defaut:& voilà les mesmes absurditez que dessus. Que si ce changement se faisoit pour vne chose également parfaicte, equiualente ou equipollente, il seroit vain & inutile. Or est-il que Dieu seroit imprudent s'il faisoit quelque chose en vain, ce seroit donc blaspheme contre la diuinité de s'imaginer que Dieu receust changement d'vne chose à vne autre égale. Et apres tout de qui prendroit-il vne perfectiō ny plus excellente,ny égale à la sienne? Quoy? d'vn plus grand que soy, ou d'vn autre égal à soy? Cela est trop absurde, comme il a esté remarqué au chapitre precedent. D'en prendre aussi vne moindre ce seroit establir vn Dieu mal-aduisé, ce seroit,dy-ie,destruire sa diuinité. Dieu est doncques necessairement immuable & ne peut receuoir changement quelconque.

Les preuues precedentes sont generales. Mais ie veux encore prouuer ma proposition par le menu & particulierement en chasque sorte de changement, que les Philosophes appellent aussi *mouuement*. Et pour ce faire il faut icy ramenteuoir en peu de mots ce que i'ay enseigné en ma Logique, & mesmes cy-deuant en cét œuure:mais plus amplement (comme il est mieux à propos)en ma Physique,à sçauoir qu'il y a quatre sortes de mouuement ou changement. La premiere est en la substance par la generation ou III.

Au li. 3.

corruption de quelque chose. La seconde, en la quãtité par l'accroissement ou diminution & declin de quelque corps. La troisiesme, en la qualité par le changement d'vne qualité en quelque autre, lequel changement s'appelle proprement *alteration*. La quatriesme, est en la categorie *ou*, & n'est autre chose que le transport, & remuëment d'vn corps, ou changement de lieu.

IV. Pour le regard du changement en la substance il est trop notoirement absurde que Dieu puisse auoir eu commencement par la generation qui se fait du non estre à l'estre, luy qui est de soy-mesme de toute eternité: ou qu'il soit subjet à corruption qui conduit de l'estre ou non estre: car cela repugne tout autant à la diuinité que la generation.

V. Quand au changement en la quantité n'estant propre qu'aux choses corporelles & materielles, qui croissent diminuent & declinent, & Dieu estant vn esprit & intelligence tres-pure, tres-simple & exempte de toute composition (comme il a esté cy-deuant prouué au chap. precedent) il ne peut aucunement conuenir à la diuinité.

VI. Selon la qualité Dieu ne sçauroit non plus changer, parce qu'il n'a nul accident en soy : & qu'il est exempt de toute composition, comme i'ay tant souuent redit. Ioint que ce changemẽt se feroit ou pour acquerir quelque chose de plus excellent, ou égalemẽt, ou moins que ce qu'il auoit: & tout cela induit des absurdités ou plustost des blasphemes.

VII. Le changement de lieu estant propre seulement aux corps, lesquels seuls occupent lieu circonscriptiuement auec distinction & assiete de leurs parties, il est notoirement esloigné de la diuinité. Ioint que quand on voudroit dire qu'il pourroit estre en lieu

definitiuement, comme sont tous les autres esprits, & par consequent en changer aussi cela est faux : par ce que Dieu est infini, immẽse, & present à toutes les choses du monde, contenant le monde mesme & vn espace infini au delà de tout le mõde, & innõbrables mõdes plus que nous ne nous en sçaurions imaginer: ainsi qu'il sera monstré aux deux chapitres suiuans.

VIII

Contre ce discours de l'immutabilité de Dieu se peuuent faire deux obiections assez pressantes. L'vne que nous voyons manifestement par diuers effects que Dieu change, enuoyant tantost du biẽ, tãtost du mal aux humains : tantost les punissant, tantost leur faisant grace: tantost donnant vne sentence rigoureuse, tantost apres la reuoquant: comme il est escrit du Roy Ezechias, & des Niniuites. L'autre obiection est que si Dieu est immuable il agit necessairement & sans liberté, comme estant attaché à la necessité de quelque destin: qui seroit vn tres-grand defaut & imperfection en la diuinité. I'ay voulu proposer icy ces deux difficultez, parce qu'elles sont importantes & ne doiuent pas estre obmises sur ce subiect : toutesfois i'en remettray la resolution ailleurs, parce qu'elles se rencontreront encore plus à propos cy apres l'vne au cha. 11. de ce liure: l'autre au chap. 3. du liure. 11.

Isa. c. 38.
Ion. c. 3.

Or de l'immutabilité de Dieu auec ce que nous auons cy-deuant dit touchant la preuue que Dieu est, il est aisé à inferer qu'il est aussi eternel, c'est à dire sans commencement ; & sans fin. Car ayant monstré que c'est la premiere cause sans cause, c'est autant à dire qu'il est sans commencement ; & maintenant ayant prouué qu'il est immuable & ne peut receuoir aucune sorte de mouuement ; & changement ; il s'ensuit qu'il est

eternel, immortel & incorruptible. Car le pire changement qui puisse estre c'est de l'estre au non estre: lequel escherroit de necessité en Dieu s'il n'estoit pas immortel. Mais cela estant notoirement absurde il s'ensuit que Dieu est eternel, immortel & incorruptible. A ceste preuue seruent aussi les argumẽs touchant l'indiuisibilité, pureté & simplicité de Dieu cy deuant rapportez, & aucuns de ceux qui seront deduits touchant son infinité au chap. suiuant.

Que Dieu est infini.

CHAP. VI.

Sommaire.

I. Cinq sortes d'infini. II. Que Dieu n'est point infini en masse, ny en multitude, ny par puissance d'addition ny detraction. III. Qu'il est infini en duree. IV. Que selon le Philosophe il est infini en vertu. V. Cela est mieux confirmé par la creation. VI. Preuue de la creation. VII. Il est prouué que Dieu est infini en essence. VIII. Autre preuue à mesmes fin. IX. Argument premier pour monstrer que Dieu n'est point en categorie. X. Argument 2. XI. Argument 3. XII. Comment Dieu est substance.

I. POur mieux entendre comment est-ce que Dieu est dit estre infini il faut rapporter icy (ce que i'ay enseigné en ma Physique) en combien de sortes quelque chose peut estre dite infinie. Premierement dõc quelque chose peut estre dite infinie en masse. En second lieu, infinie en multitude. En troisiesme par puissance d'addition ou detraction. La quatriesme, en durée. La cinquiesme, en essence. Les autres sortes d'infinité ne sont icy nullement considerables.

Au liu. 4. chap. 11.

II. Quand à la premiere, elle ne peut aucunement conue-

conuenir à Dieu, veu qu'il n'a en soy nulle quantité. Ioinct que telle espece d'infini est imaginaire, n'y ayant & n'y pouuant auoir en la nature aucun corps infini, comme i'ay monstré en son lieu dans la Physique. La seconde espece ne conuient non plus à Dieu, parce qu'il est vn, & n'y a en luy aucune sorte de composition ny par consequent multitude. La troisiesme en est pareillement esloignée, par ce que telle addition regarde les nombres, & la detraction regarde la quantité diuisée en parties proportionnelles. Ce qui est tout aussi notoirement estrangé de la diuinité. Resteroit donc à monstrer que l'infinité en durée qui n'est autre chose que l'eternité, & l'infinité de l'essence sont propres & aduenantes à la diuinité.

Mais pour le regard de l'infinité en durée ou eternité elle demeure assez prouuée par les mesmes raisons que nous auons monstrées au liu, precedent que Dieu est. Car en monstrant qu'il est on prouue par mesme moyen son Eternité: attendu que Dieu ne peut estre le principe & cause premiere s'il n'est de soy de toute eternité: de maniere qu'il ne nous faut rechercher icy que l'infinité de l'essence diuine. III.

Le Philosophe escrit en sa Physique qu'il est de necessité que le premier moteur soit d'vne vertu infinie, puis que de toute eternité, laquelle est infinie, il meut les corps celestes. La cõsequence de sa preuue est veritable, mais l'antecedent est faux. Car nous sçauons que les cieux, ont pris leur naissance & comencement auec les autres creatures, & qu'il n'y a que le seul createur qui soit de toute eternité. IV. *Ari.c.1.l.8. Physic.* *Gen. 1.*

L'argument sera mieux fondé sur la creation. Car créer estant faire quelque chose de rien, à quoy V.

grand, plus beau, plus parfait & plus accompli en y adioustant la moindre chose. Or à Dieu rien ne peut estre adiousté, non pas par la conception mesme, tant parce qu'il est exempt de toute puissance passiue, c'est à dire de toute aptitude à receuoir quelque chose, qu'à cause que ce seroit le destruire. Car ce qui pourroit estre excogité de plus grand, plus beau, & plus parfait que Dieu seroit Dieu: & en tant qu'on pourroit seulement conceuoir vne plus grãde perfection, celle de Dieu seroit en cela defectueuse. Ce qui est du tout impossible, & repugnant à la diuinité. Et partãt Dieu est infini en essence. Or de cela mesmes que Dieu est infini, il s'ensuit qu'il ne peut estre contenu en aucun predicament ou categorie outre plusieurs autres raisons que ie deduiray en suite.

La premiere est donc que cela enuelopperoit de la contradiction en soy-mesme. Car s'il est infini (comme ie viens de monstrer) s'il est l'estant des estãs, l'estre des estres, voire le sur-estant & sur-estre, & ce qui comprend & contient en soy tout autre estant & tout estre, comment peut-il estre borné & comprins soubs vn certain ordre de l'estant? Ce ne seroit plus estre infini, ains fini & limité; parce qu'il ne s'estendroit pas aux autres. IX.

La seconde c'est que tout ce qui est contenu és dix categories est composé & lié à quelque autre chose. Ainsi les substances sont le suppost des accidens, & les accidens sont attachez aux substances: & telle composition & liaison est marque d'alteration, de changement & de corruption, ou pour le moins de quelque imperfection, mesmes és Anges confirmez en grace. X.

La troisiéme c'est que Dieu ne peut estre logé soubs aucun predicament qu'il ne s'ensuiue ou qu'il y a XI.

ble, eternelle, exempte de toute composition, alteration & imperfection. Auquel propos S. Anselme parloit tresbien en ces termes: *Ceste substance* (entendant Dieu) *ne peut estre enclose en aucun ordre de substances, de la communion essentielle de laquelle toute la nature est excluse.* Ce que non seulement la plus saine partie des Theologiens a tenu, mais aussi des anciens Philosophes.

Ansel. ca. 26. Monolog.

Simp. in Categor. Subst.

Iambl. ca. 2. de myst. Ægyp.

Que Dieu est immense.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. *Que l'immensité ne conuient proprement ny aux corps ny aux esprits.* II. *Nous en vsons icy metaphoriquement.* III. *Cela est exposé par vne comparaison.* IV. *Ceste maniere est difficile.* V. *Erreurs des anciens Philosophes.* VI. *Que Dieu est dit estre au ciel par l'Escriture saincte.* VII. *Fondement de l'erreur precedent.* VIII. *Comment Dieu est dit estre par tout.* IX. *Que Dieu est en tout & par tout, par essence, par puissance & par presence.* X. *Preuue de cela.* XI. *Pourquoy les sainctes escritures establissent le ciel pour le domicile de Dieu.* XII. *Obiection.* XIII. *Erreur d'aucuns.* XIV. *Responce à l'obiection precedente.* XV. *Que Dieu remplit infinis espaces au delà du monde.* XVI. *La caption de la precedente obiection descouuerte.* XVII. *Que Dieu n'est pas en rien, mais bien là où il n'y a rien.* XVIII. *Belle preuue de cela.* XIX. *Preuue 2.* XX. *Preuue 3.* XXI. *Que Dieu remplit les choses sales, auec les plus candides & nettes.* XXII. *Mesure de l'immensité par l'eternité.* XXIII. *Recapitulation.* XXIV. *Comment Dieu remplit toutes choses selon S. Augustin.*

IMmensité ne signifie autre chose qu'vne extension des dimensions sans mesure, sans fin, & I.

sans bornes, & en vn mot vne grandeur en masse démesurée & infinie. Ce qui me semble ne se pouuoir dire aucunement ny des choses corporelles ou materielles, ny des incorporelles ou spirituelles. Des corporelles parce que tout corps a ses dimensions, lõgueur, largeur, espaisseur, hauteur, ou profondeur: par lesquelles il est mesuré ou mesurable : & neantmoins vne chose immense est sans mesure. En quoy il y a contradiction manifeste. Ioint que n'y ayant aucun corps immense, & n'y en pouuant auoir en la nature (comme i'ay monstré en ma Physique) en vain parlerions-nous de ce que la nature ne peut souffrir. D'attribuer aussi l'immensité aux choses incorporelles ou spirituelles, ce seroit parler improprement : d'autant qu'elles sont exemptes de toute matiere, & par ainsi ne peuuent auoir aucune extension de parties ny reglée ny desmesurée.

Au liu. 4. c. 11.

II. Toutesfois parce que nous auons faute de termes propres, nous sommes souuent contraints de nous seruir de metaphores & translations, qui sont autant d'improprietez au langage. A la verité les orateurs en vsent (sobrement toutesfois non pas comme la pluspart des escriuains de ce temps) pour l'ornement du discours : mais le Philosophe n'en doibt point vser en baillant ses preceptes qu'à faute de termes propres.

III. Comme donc nous pourrions dire qu'vn corps seroit immense (si la nature le pouuoit souffrir) lequel occuperoit vne place infinie. Ainsi pouuons nous dire par metaphore que Dieu est vn esprit immense, lequel par sa presence essentielle & réelle s'estend infiniement.

Or

Or ce subjet est d'vne consideration tres-haute, ardue, & à laquelle non seulement les Philosophes, mais aussi les Theologiens se trouuent bien empeschez. Toutesfois i'espere qu'auec l'aide & faueur de la lumiere celeste ie l'esclairciray autant que la matiere le peut permettre. I V.

Les plus graues & signalez Philosophes de toutes nations ont tenu de tout temps que le domicile & seiour de Dieu est au ciel, & que de là il regit & conduit toutes choses par sa prouidence incomparable se seruāt des causes secondes & mediates comme d'instrumens ordinaires. Car tout ainsi (disent-ils) qu'il seroit messeant qu'vn prince souuerain se trouuast en personne à toute sorte d'affaires. De mesme seroit-ce chose indigne que le souuerain Dieu s'auillist tant que d'assister de sa presence à toutes les choses du monde, mesmes à celles qui sont sales & corrompues. Les Poëtes chantent qu'Atreus ayant fait bouillir & donné à manger à Thyestes son frere la chair de son propre fils, le Soleil destourna ses rayons & sa lumiere du lieu où se commettoit vn forfait si horriblement execrable : & nous voudrions loger Dieu non seulement entre les criminels & les crimes, mais aussi parmy les ordures, les pollutions & la lie corrompue de ce monde profane ? Ainsi en comptoient ces pauures gens n'ayans point parfaite cognoissance de l'infinité de l'essence diuine : lesquels pensant honorer Dieu destruisoient ceste mesme essence infinie. V.

Mais quoy ? ce ne sont pas les seuls Philosophes qui ont tenu que le domicile de Dieu est au ciel : les escritures sainctes confirment la mesme chose. Le Roy-Prophete l'appelle *celuy qui habite és cieux.* VI. *Ps.* 122.

L'Euan-

Matth. 5. L'Euangile nous enseigne que *le ciel est le throsne de Dieu.* & le Redempteur du monde nous a luy-mesme appris de dire en priant Dieu, *Nostre Pere qui es és Cieux.* Dont il s'ensuit que Dieu ne peut estre immense, puis qu'il est en vne seule partie du monde.

Matth. 6.

VII. Ces raisons & authoritez pourroient bien auoir quelque poids & donner quelque scrupule au vulgaire qui ne peut & ne veut le plus souuent prendre ny comprendre les choses qu'au pied de la lettre: & comme il est grossier & seulement exercé aux choses materielles il ne peut conceuoir ny se persuader que Dieu soit que comme vn grand colosse placé dedans les cieux. Pour entendre donc qu'est-ce que de l'immensité de Dieu il faut premierement distinguer son existence locale d'auec celle des corps, de nostre ame, & des Anges ou intelligences: & puis nous monstrerons par raisons necessaires que Dieu est immense: & par mesme moyen respondrons à la difficulté cy-dessus proposée.

VIII. Les Theologiens voulás distinguer l'existence locale de Dieu d'auec celle de nostre ame, des Anges, & des choses corporelles, disent que Dieu est en tout & par tout par *l'attouchement de sa vertu*, c'est à dire, indiuisiblement & inseparablement faisant par tout remarquer sa vertu & sa puissance; non pas toutesfois comme vne ame vniuerselle informant tout le monde, ainsi que nostre ame informe le corps: ny definitiuement comme vn Ange est dit estre en quelque lieu sans pouuoir estre en mesme temps ailleurs: ny circonscriptiuement, comme les corps sont bornés & contenus en quelque lieu auec certaine disposition & assiette de toutes leurs parties: mais d'vne autre maniere à luy seul propre & particuliere, laquelle

Per contractum virtutis.

quelle nous conceurons beaucoup mieux par vne autre petite distinction que par les susdits termes de la Theologie.

Nous pouuons donc dire que Dieu est en tout & par tout en trois façons:par essence,par puissance,& par presence ou repletiuement. Par essence en ce qu'il donne l'estre à toutes choses, & les conserue & maintient. Par puissance, en ce que toutes choses sont en son pouuoir, & qu'il fait & opere en icelles, d'icelles, & par icelles tout ce que bon luy semble. Par presence ou repletiuement, parce qu'il n'y a lieu au monde si reculé, ny cachot si secret, où il ne se trouue present,voyant & descouurant à clair & parfaictement toutes choses. C'est ce que chantoit le Psalmiste en ces vers: IX.

Ou iray-ie pour m'esloigner
De ton esprit par trop seuere? Psal.138.
Quel cachot pourray-ie gagner
Pour fuir ta face & ta cholere?
Si ie monte dans les hauts Cieux
Tu y es en magnificence:
Si ie descens és plus bas lieux
Ie n'euite pas ta presence,

Cela ainsi bien entendu ie prouueray l'immensité de Dieu en ceste sorte. Lors que Dieu crea toutes X.
choses il estoit sans doute present à icelles:il y estoit, dy-ie, immediatemét present,puis qu'il les crea sans l'interuention d'aucune autre chose mediate. Or Dieu est immuable,comme il a esté monstré cy-deuant. Il est donc encore & sera à eternité immediatement present à toutes choses. Au ch.4. de ce liu.

Or quand les sainctes escritures(ie laisse à part les erreurs des anciés Philosophes)establissét le throsne & domicile de Dieu au ciel,ce n'est pas l'y attacher XI.

&

& enclorre : ains pour nous faire esleuer les yeux & du corps & de l'ame vers ce haut lieu qui doit estre vn iour le bien-heureux sejour des esleus de Dieu:& d'ailleurs pour nous apprendre que Dieu y opere plus merueilleusement qu'en la terre, comme en fait preuue la durée immuable des corps celestes pendant tant de siecles passés. Mais ce n'est pas pourtant à dire que Dieu ne soit tout aussi bien essentiellement ailleurs tant en la terre qu'aux enfers. Toute la difference consiste en ce qu'en diuers lieux il opere diuersement. Car au ciel il manifeste ouuertement & clairement la magnificence de sa gloire admirable, en la iouissance de laquelle consiste le souuerain bien & felicité eternelle. En la terre il fait paroistre sa prouidence. Es enfers il exerce sa iustice formidable.

XII. Quád bien i'accorderay tout cela(dira quelqu'vn) c'est à la verité destruire l'opinion precedéte des anciens Philosophes & respondre aux authoritez de l'escriture saincte cy-dessus opposées: mais ce n'est pas pourtát prouuer l'immensité de Dieu: au cótraire il semble que ce soit l'enclorre & borner dans le monde auec ses creatures. Car ores que Dieu soit present à toutes choses:le plus haut des cieux contenant tout au dedans de soy & dans sa surface concaue:il semble que Dieu soit aussi borné dans le mesme pourpris du ciel supreme. Car n'y ayant rien au delà d'iceluy,cóment seroit-il possible que Dieu fust en rien? Ce qu'on dit rien estant encore moins en la conception que le vuide estát,dy-ie,vne pure priuation:ce qui est voire l'estát des estans peut-il estre en ce qui n'est pas?quelle affinité ny quelle connexité y peut-il auoir du vray estre auec le non estre? y a-il vne contradiction plus manifeste que celle-là?

Ceste obiection a esté trouuée si forte d'aucuns esprits trop foibles pour luy resister, qu'ils l'ont trouuee acceptable, & s'y sont rangez & arrestez comme vaincus & conuaincus. Neantmoins afin qu'ils ne semblassent borner Dieu & destruire son immensité ils ont adiousté à cela qu'il est en soy-mesme comme en vn immensité & estenduë infinie. Toutesfois cela est impertinent & insuffisant pour soustenir l'immensité diuine. Car c'est autant à dire qne Dieu est bien immense de soy, mais qu'il est borné du costé des creatures. Erreur par trop insupportable & contradictoire en soy-mesme. XIII.

Pour nous desuelopper donc entierement de l'obiection precedente il faut vser d'vne telle distinction. Dieu est dit estre par presence en deux manieres. L'vne auec action habituelle. L'autre nuëment & simplement. En la premiere sorte la presence de Dieu est continuellement assistante à toutes les creatures, toutes fois aux vnes auec grace, & pour leur bien estre, comme aux bons Anges, & quelquesfois aux hommes : à d'autres sans grace & simplement pour leur estre, comme aux diables & aux hommes reprouuez : sans laquelle presence assistante & assistance presente de Dieu toutes choses se reduiroient à neant comme elles ont esté faictes de neant. Et en ceste sorte Virgile chantoit tres-bien cest hemistique. XIV. *Virg. Bucol. 3.*

-- *De Iupiter toutes choses sont pleines*

Comme aussi auant luy le Prophete Ieremie disoit ainsi en la personne de Dieu, Ie *rempli le ciel & la terre*, Aristote a tres-dignement philosophé sur ce subiect, escriuant *que Dieu est le conseruateur & progeniteur de toutes choses, non toutesfois qu'il souffre aucun trauail à soustenir, tout l'Vniuers : ains que par vne* *Iere. 33.* *Arist. de mund. ac Alex.*

puissance

puissance infagitable il atteint aux choses les plus esloi-gnées.

XV. En l'autre sorte, qui est par nuë & simple presen-ce, sans operation quelconque externe, Dieu est en infinis espaces & immense estenduë au delà du plus haut des cieux, quoy que ce soit moins que vuide où il n'y a rien outre la presence diuine: laquelle neant-moins est tousiours aussi contente & heureuse de soy & en soy que dans le monde auec ses creatures.

XVI. En cecy est considerable que l'obiection susdicte semble estre mal-aisee à resoudre, parce qu'elle est captieuse procedant d'vn principe faux & fallacieux. Car Dieu n'est point au ciel, ny en la terre, ny en tout l'vniuers ny partie aucune d'iceluy, comme y estant contenu, ou comme nous dirions d'vn corps: ains il est par tout, contenant neantmoins tout sans estre contenu de chose quelconque. Et cela bien entendu il n'est pas plus difficile de se persuader que Dieu soit au delà du monde que dedans iceluy: comme l'escriture saincte nous tesmoigne en termes si exprez que ie ne me puis assez esmerueiller qu'il y ait eu Chrestien qui ait osé douter, & qui se soit laissé vaincre par la susdicte obiection. Oyez Iob

Iob c.11. & 22. *Dieu n'est pas seulement au Ciel, mais ausi plus haut que les Cieux & les estoilles*: Le Roy Prophete, *Sa*

Psal.144. *grandeur n'a point de bout, n'y de borne*, L'histoire des

Reg. ca. 8 li. 3. Roys: *Les cieux des cieux ne le peuuent comprendre.*

XVII. Il ne faut pas pourtant dire que Dieu est en rien: mais bien qu'il est en infinis espaces là où il n'y a rien: & ne s'en faut pas esmerueiller puis que c'est vne essence si pure, simple & subtile. Ce que ie veux encore prouuer par deux ou trois raisons ne-cessaires.

XVIII. C'est sans doute que Dieu peut créer vn autre

monde

monde voire plusieurs si bon luy semble, puis qu'il est tout-puissant, comme il sera monstré cy-apres: & peut aussi separer de l'ancien monde cét autre nouuellement creé mettant entre les deux du feu, de l'air, ou tel autre corps que bon luy semblera: lesquels mondes ensemble le corps moitoyen il remplira de sa presence: autrement il seroit borné par iceux & ne seroit pas infiny. Or est-il que Dieu peut apres tout cela anneantir ce corps moitoyen qui est entre les deux mondes, ne luy estant pas moins aisé de reduire à neant que de créer de neant toutes choses. Il s'ensuit donc qu'il remplira tousiours cét espace lequel est demeuré vuide par l'anneantissement du corps moitoyen qui y estoit. Car de penser que l'essence diuine fust separée & demembrée en deux ou plusieurs pieces selon le nombre des mondes, cela seroit par trop absurde. Aussi prouuerons nous tãtost que Dieu est indiuisible. Et partãt il faut confesser que ce n'est pas chose repugnante: ains tres-necessaire à l'essence diuine d'estre en vn vuide infiny là où il n'y a rien outre sa presence.

Au chap. 9. de ce liure.

Au chap. 8. de ce liure.

Cela se peut encore confirmer par vne telle hypothese. Dieu sans doubte peut créer vn Ange ou Intelligence qui s'estende par tout le monde, comme l'Ange tutelaire d'vne ville se peut estendre par toute icelle definitiuement. Or si l'essence diuine est bornée dans le pourpris du monde, il y en peut auoir vne autre aussi grande qu'elle, telle que l'intelligenge susdite, ce qui est absurde (car Dieu ne peut auoir compagnon en grandeur) il faut donc que l'essence diuine soit presente au delà du monde. XIX.

Mais quoy? sans vser de supposition (quoy que les deux precedentes ne soient point repugnantes à l'estre (qui est celuy qui ne sçait & n'apperçoit en XX.

soy-mesme que la conception de son esprit s'enuole au delà du monde & y vague gaillardement en infinis espaces, ayant ceste riche faculté, comme fille de la diuinité? Mais qui seroit celuy-là qui voudroit proferer vn si horrible blaspheme que d'asseurer que nostre conception s'estend plus loing que Dieu, qu'elle soit infinie, & que Dieu soit finy & borné dans le monde, comme s'il l'auoit basti pour estre sa prison, ainsi que nostre corps est la prison de nostre ame? Ie ne me puis pas persuader que celuy qui m'accordera que Dieu est vrayement, luy vueille attribuer ceste puissance.

XXI. Quelque ame foible pourroit d'auanture s'esmerueiller que Dieu daigne estre par essence & par presence en toutes choses, & mesmes en celles qui sont ordes, sales & polluës. Mais pour luy oster ce scrupule il luy faut seulement representer la similitude dont se sert S. Augustin sur ce subjet: C'est que comme les rayons du Soleil dardez sur les choses sales ne se salissent nullement, parce qu'ils ne sont point susceptibles de saleté ny ordure: ainsi Dieu qui est du tout impassible ne reçoit aucune impression des choses sales, ordes & polluës.

XXII. Pour esclaircir encore d'auantage ce discours de l'immensité de Dieu nous la pouuons mesurer par l'eternité qui est comme vn immense espace de tẽps à nostre maniere de conceuoir (car de soy elle est sans temps & hors le tẽps.) Et toutefois Dieu est en toutes les parties du temps non pas comme estant mesuré par iceluy, car cela ne se peut dire que des choses corruptibles) ains improprement & auec supposition: c'est à dire que supposant que toutes les parties du temps fussent permanentes & subsistantes sans s'escouler comme elles font, Dieu se trouue-

trouueroit tousiours immuable en icelles : comme nous auons dit qu'il se trouue là où il n'y à rien: par ce que presupposé qu'il y eust quelque chose il s'y trouueroit. Retournons maintenant à l'eternité qui est la vraye mesure de la diuinité. Comme donc l'eternité estoit auant le temps, & neantmoins est encore la mesme auec le temps, & sera à iamais la mesme sans temps apres que le temps prendra fin auec le mouuement des corps celestes, car lors(comme dit l'Euangeliste) il n'y aura plus de iours ny de nuicts. Ainsi Dieu auant la creation du monde remplissoit vn espace vuide de toutes choses : *Deuant que le monde fust*, dit Tertulian, *Dieu estoit seul deuant toutes choses tenant lieu de monde, de Dieu & de toutes choses*. Apres la creation du monde il ne laisse pas de remplir encore ce mesme vuide immense, quoy que d'ailleurs il remplisse toutes choses & les remplira eternellement. Et comme c'est vne vaine conception de s'imaginer des temps infinis auant la creation du monde & apres la fin d'iceluy: ainsi est-il de s'imaginer des lieux infinis hors du monde : mais comme il n'y a point de doubte que Dieu ne fust au delà de tout temps & auant tout temps de toute eternité: ainsi est-il tout certain qu'il est au delà & hors de tous les lieux du monde remplissant & le monde & infinis espaces au delà & dehors du monde. C'est la doctrine de S. Augustin approuuée & receuë des personnages les plus versez en la Philosophie Chrestiéne: & se peut cófirmer par les authoritez de la S. Escriture cy-dessus alleguées.

Apoc. 10. 20. & 21.
Tertul. aduers. Praxean.
Aug. c. 5. lib. 11. de ciu. Dei.
Iob 11. & 21.
Psal. 144.
Reg c 8. lib. 3.

XXIII.

Or la difference de ceste repletion (pour le redire encore en vn mot) c'est que Dieu remplit le monde & toutes les choses contenuës en iceluy par sa presence habituelle operant incessamment en icelles:

& occupe le vuide infiny par sa seule & nuë presence sans action quelconque qui regarde les choses exterieures, parce qu'il n'y a rien du tout : tellement qu'il n'y opere qu'en soy mesme, en se contemplant & engendrant son Fils, comme il a fait de toute eternité & fera eternellement. Voilà comment Dieu est en tout & par tout : maintenant il faut dire en peu de mots côme toutes choses sont en luy.

XXIV. Toutes choses sont en Dieu non pas comme en quelque lieu : ains comme en leur cause : parce que Dieu contient toutes choses & les maintient & conserue : *Il est*, disent les Theologiens, *hors de toutes choses sans en estre exclus, au dedans de toutes choses sans y estre enclos sur toutes choses sans estre esleué, au dessoubs de toutes choses sans estre abaissé, contenant toutes choses tout en toutes & tout en chacune d'icelles.* Ie veux encore adiouster à cecy ceste belle sentence de Sainct Augustin: *Dieu*, dit-il, *est interieur en toutes choses, parce que tout est en luy : il est exterieur à toutes choses, parce qu'il est sur tout : il est plus ancien que toutes choses parce qu'il est deuant tout: il est aussi plus ieune que toutes choses parce qu'il est apres tout.* A quoy est conforme l'opinion mesme de Platon & de Plotin son sectateur, qui confessent que Dieu tient le commencement, le milieu & la fin de toutes choses. Cela suffira touchant l'immensité de Dieu pour vne mediocre instruction sans embroüiller plus auant les esprits studieux dans les questions scolastiques.

Aug. c. 6. lib. 8. de Genesi ad lit.

Plato. lib. 4. de legib. Plotin. c. 7. lib. 9. Ennea. 9.

Que Dieu est incomprehensible & ineffable.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. *Dire de Platon, Apulee & S. Gregoire de Nazianze.* II. *Refuté & censuré.* III. *La raison de la censure*

ſure. IV. *L'authorité de S. Auguſtin.* V. *Que ſignifient ces deux mots* incomprehenſible & ineffable. VI. *D'où eſt-ce qu'il faut tirer la preuue de ces deux attributs.* VII. *Les Anges ne peuuent comprendre* Dieu. VIII. *Preuue de l'ineffabilité de* Dieu. IX. *Autre preuue.*

PLaton en ſon Timee dit qu'il eſt difficile de cõceuoir par l'entendemeut qu'eſt-ce que Dieu, mais qu'il eſt impoſſible de l'exprimer de parole: & Apulee ſon ſectateur qu'il eſt mal aisé de trouuer Dieu, & impoſſible de le conceuoir ou entendre. S. Gregoire de Nazianze eſcrit au rebours de Platon que la nature diuine ne peut eſtre exprimee de parole & encore moins compriſe de l'entendement. I.

Plato in Timeo.

Apu. de dogma. Platon.

Grego. de Naz. de Theo. orat. 2.

Il me ſemble qu'en cela tous trois (quoy que d'ailleurs tres-grands perſonnages) ſe ſont meſcontez. Platon & Apulée quant & luy, par ce qu'il deuoit dire qu'il eſt impoſſible non pas ſeulement difficile à l'entendement humain de conceuoir la nature diuine cõme à la langue de l'exprimer. S. Gregoire, par ce qu'il ne deuoit pas dire (à mon aduis) que l'entendement la conçoit ou comprend encore moins que la parole ne la peut exprimer. Car il eſt certain que l'entendement conçoit & comprend beaucoup de choſes par meditation qu'il ne ſçauroit exprimer de parole, & la langue ne ſçauroit riẽ exprimer à propos qui ne depende de quelque penſee, ou conception precedente. II.

L'experience en eſt trop commune & ordinaire en toutes choſes difficiles & abſtruſes. Ce que S. Auguſtin confeſſoit touchant la cognoiſſance du temps, Car (diſoit-il) *ſi on ne me demande point qu'eſt-ce que le temps, ie le ſçay, ſi on me le demande, ie ne le ſçay pas* : qui n'eſt autre choſe à dire ſi ce n'eſt ie le III.

Aug, l. 11. Conf. c. 14.

conçoy, mais ie ne le sçauroy exprimer. Le mesme se peut dire de la premiere matiere : laquelle à ceste cause est comparée aux tenebres. Car comme l'on apperçoit les tenebres lors qu'on ne void rien du tout: ainsi cognoissons nous la premiere matiere ne pouuant proprement exprimer que c'est : dont i'ay
Au li. 2. discouru assez amplement en ma Physique.

IV. *Au sent. c. 6.* Ce mesme pere S. Augustin confirme clairement mon opinion parlant ainsi en termes exprez sur le subjet proposé : *Dieu est plus vrayement conceu de la pensee qu'il n'est exprimé de parole, & est plus vrayement qu'il n'est conceu de la pensée.* Et ailleurs sur le
Psal. 5. Psalmiste. *Demandes-tu qu'est-ce que Dieu? ce qu'œil n'a oncques veu, ny oreille ouy, ny n'est monté au cœur de l'homme.* Par le cœur il faut communément entendre és escritures la pensée.

V. Or quand nous disons que Dieu est *Incomprehensible*, c'est à dire que nostre pensée ny nostre entendement ne le peut conceuoir ny comprendre. Quand nous l'appellons *Ineffable*, c'est confesser que nous ne pouuons dire ny exprimer de parole qu'est-ce que la diuine essence. Car *Ineffabilis* en Latin, ou en Grec ἄρρητος, signifie indicible & inexprimable de parole. Mais les Hebrieux remarquent beaucoup mieux ceste ineffabilité de Dieu par le moyen de quatre lettres qu'on ne sçauroit ny prononcer ny lire : ainsi que nous auons obserué au liure precedent au discours des noms de Dieu.

VI. A la preuue desquels deux attributs *Incomprehensible* & *Ineffable*, nous n'auons que faire de nous
Au li. 3. cha. der. arrester. Car ayant monstré cy-deuant que l'essence diuine nous est cachée, qu'elle ne peut estre definie, au contraire qu'elle est infinie, & nostre entendement finy & borné : lequel d'ailleurs ne pou-

pouuant rien conceuoir de purement spirituel sans quelque matiere à cause de l'affinité de nostre ame auec les sens corporels: il luy est impossible de comprendre Dieu.

Les Anges mesmes, qui sont des esprits & pures intelligences, estant neantmoins creatures & d'vne nature finie, ne peuuent comprendre l'infinité de leur createur, quoy qu'ils en ayent vne plus parfaite cognoissance que celle que nous auons en ce monde: tant à cause qu'ils sont (comme i'ay desia dit) des pures intelligences, que parce qu'ils iouyssent de la vision ou contemplation de Dieu en la beatitude & gloire celeste: en quoy nous esperons aussi d'estre vn iour leurs compagnons, ainsi qu'il nous est promis en l'Euangile. Ils cognoissent Dieu infini (disent les Theologiens) mais non pas infiniement. VII. *Ioan. ep. 1. c. 2. Luc. 20.*

Que si Dieu est incomprehensible à nostre pensée & entendement, comment pourroit estre son essence proprement & dignement exprimée de parole, puis que (comme nous auons desia monstré) l'entendement & la pensée sont bien plus foisonnans, feconds & subtils que la parole, laquelle n'est que le truchement d'aucunes de nos conceptions, toutes n'estans pas exprimables? VIII.

Ioint que ne pouuans attribuer aucune proprieté à Dieu que par negation ou affirmation: & les attributs negatifs disant ce qui n'est point, non pas ce qui est: & les affirmatifs estans tous impropres & inuentez à nostre maniere de conceuoir, non pas en la sorte qu'ils sont en Dieu: (comme il a esté monstré en son lieu) il s'ensuit que Dieu est en toutes façons ineffable. C'est pourquoy les Celtiberiens ne me semblent pas superstitieux, IX. *Au ch. 1. de ce li.*

Strabo l. 3. gergr. ains fort religieux, en ce (qu'au rapport de Strabon) ils adoroient vn Dieu sans nom.

Que Dieu est Vn & indiuisible.

CHAP. IX.

Sommaire.

I. *Comment nous disons que Dieu est Vn.* II. *Lieu d'argument pour la preuue de cét attribut.* III. *Argument 1.* IV. *Argument 2.* V. *Argument 3.* VI. *Argument 4.* VII. *Argument 5.* VIII. *Argument 6.* IX. *Argument 7.*

I. QVand nous disons que Dieu est *Vn*, nous n'entendons pas seulement qu'il n'y peut auoir qu'vn seul Dieu, comme il a esté desia prouué au liure precedent : mais par l'vnité il faut encore entendre en termes de Metaphysique l'indiuisibilité: de maniere que ces deux attributs *Vn & Indiuisible* sont synonymes. Car (comme nous auons aussi monstré au liure troisiéme) tout estant est dit en tant qu'il est indiuisible. Toutesfois il y a bien difference de l'vnité & indiuisibilité des creatures & du createur. Car il n'y a creature qui n'ait en soy quelque espece de puissance & de composition soit de matiere ou d'accidens. Mais le seul createur est seul plus parfaictement indiuisible estant exempt de toute sorte de composition quelle qu'elle soit.

II. Or quiconque voudroit tenir que Dieu est diuisible ne tõberoit pas en moins d'absurditez que celuy qui le diroit estre visible, composé ou muable. C'est pourquoy il seroit bien aisé à prouuer que Dieu est indiuisible par aucuns des argumens & raisons deduites és discours precedens. Toutesfois en faueur de ceux qui n'ont pas assez de subtilité ou capacité pour deguiser toutes pieces & tirer diuerses consequences & illations des principes antecedens, ie prou-

prouueray encore cét attribut par les raisons qui s'ensuiuent.

La premiere : Tout *estant* est vn & indiuisible, (ainsi qu'il a esté monstré ailleurs) & par consequent ce qui est plus parfaictement *estant*, est plus parfaictement vn & indiuisible. Or Dieu est vn *estant* infiniement parfait. Il est donc tres-parfaictement vn & indiuisible. III. *Au liu. 4 de la Met*

La seconde. Si Dieu estoit diuisible, il pourroit auoir des parties. Or il ne peut auoir nulles parties. Il n'est donc pas diuisible. La proposition est notoire. Je prouue la reprise en ceste sorte. Si Dieu pouuoit auoir des parties elles seroient similaires ou dissimilaires. Or il n'en peut auoir ny des vnes ny des autres. Il n'en peut donc point auoir du tout. Car si ces parties-là estoient similaires : il s'ensuiuroit qu'apres la diuision & estant separées elles retiendroient la denominaison de leur tout, & que comme chaque partie de sang est sang, chaque partie d'os est os : ainsi chaque partie de Dieu seroit Dieu, & voilà pluralité de dieux : ce que nous auons monstré en son lieu estre du tout impossible. Si les parties estoient dissimilaires elles ne seroient pas en la diuision & separées ce qu'elles estoient en la composition & conjointes : & comme l'œil ou le nais separé en pieces n'est plus œil, ny nais: ainsi Dieu diuisé en parties ne seroit rien moins que Dieu. Et partant voulant faire Dieu diuisible l'on destruiroit la diuinité par telles absurditez & incommoditez impossibles. Il faut donc dire que Dieu est de necessité indiuisible. IV. *Au liu. chap. 6.*

La troisiéme. Si Dieu estoit diuisible les pieces ou parties esquelles il pourroit estre diuisé auroient esté auant leur tout. Car il est trop euident que les V.

parties precedent naturellement leur tout. Or il n'y a rien qui soit ny puisse estre mesmes par nostre conception, auant Dieu (car ce qui precederoit Dieu seroit le vray Dieu.) Il s'ensuit donc que cecy estant manifestement absurde & impossible, Dieu est de necessité indiuisible.

VI. La quatriéme raison peut estre tirée de l'infinité de Dieu cy-deuant prouuée. Car Dieu estant infini il est de necessité sans aucunes parties, & par consequent vn & indiuisible. Car s'il peut estre diuisé en parties, elles seront finies ou infinies: & lequel des deux qu'on choisisse, il s'en ensuit des absurditez insupportables. Car d'vn costé si ces parties-là sont finies, Dieu mesme seroit fini, d'autant que des parties finies ne peut resulter qu'vn tout fini. D'autre part il est impossible que chacune de ces parties là soit infinie. Car ce qui est infini ne peut estre borné d'vn autre. Or s'il y auoit plusieurs parties l'vne borneroit l'autre. Et par ainsi nulle d'icelles ne seroit infinie. Parquoy Dieu ne peut receuoir parties finies ny infinies. Cela soit entendu grossierement comme si nous parlions d'vne chose materielle à nostre maniere de conceuoir. Mais releuons vn peu nostre esprit & philosophons vn peu plus subtilement sur ce subject de la diuinité. S'il y auoit plusieurs parties infinies en Dieu, chacune auroit infiniement toutes les perfections des autres, lesquelles par consequent en seroient entierement desnuées. Par exemple, si en vne partie de Dieu estoit la bonté infinie, la sagesse infinie, la puissance infinie, & ainsi des autres: ceste partie-là absorberoit tout, & n'y resteroit rien pour les autres. Et partant Dieu seroit d'vn costé tres parfait, & de l'autre tres-defectueux. Ce qui est manifestement absurde. Dieu donc est indiuisible.

La

La cinquiéme raiſon ſera fondée ſur ſon immutabilité en ceſte ſorte. Ce qui eſt diuiſible eſt muable: Car eſtant diuisé & ſeparé il ne ſera plus la meſme choſe qu'il eſtoit en ſon tout composé. Or Dieu eſt immuable & ne peut receuoir changement quelconque (comme il a eſté cy-deuant prouué:) Il eſt donc indiuiſible. VII. *Mala.c.3.* *Au cha.5. de ce liure.*

La ſixiéme peut eſtre priſe de la ſimplicité de Dieu raiſonnant ainſi. Ce qui eſt diuiſible eſt tel en tant qu'il peut eſtre reſolu & ſeparé és meſmes parties dont il eſt composé. Or Dieu eſt tres-ſimple & exempt de toute ſorte de compoſition (ainſi qu'il a eſté cy-deuant monſtré.) Dieu doncques eſt indiuiſible. VIII. *Au ch 3. de ce liu.*

La ſeptieſme procede de meſme que la precedente eſtant fondée ſur meſme principe en ceſte ſorte. Ce qui eſt diuiſible ſe peut deſtruire par la diſſolution & diuiſion de ſes parties. Or Dieu ne peut eſtre aucunement deſtruit (car il n'eſt pas ſeulement muable, tant s'en faut qu'il ſoit mortel ou corruptible.) Il eſt donc de neceſſité indiuiſible. IX.

Iuſques icy nous auons diſcouru des attributs de Dieu negatifs. Reſte à traicter des affirmatifs au liure ſuiuant: deſquels nous choiſirons les principaux, la preuue deſquels ſeruira pour tous les autres.

L'ON-

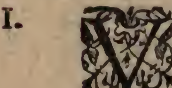
L'ONZIESME LIVRE DE LA METAPHYSIQVE, ou ſcience ſur-naturelle.

Que Dieu eſt Tout-puiſſant.

CHAP. I.

Sommaire.

I. *La toute-puiſſance eſt tres-propre à Dieu.* II. *Les Payens l'ont mieux creu que les Caluiniſtes.* III. *Argument* I. *pour prouuer que Dieu eſt tout-puiſſant.* IV. *Argument* 2. V. *Argument* 3. VI. *Obiection.* VII. *Reſponſe auec vne notable diſtinction des choſes poßibles.* VIII. *Argument* I. *contre la toute-puiſſance de Dieu.* IX. *Argument* 2. X. *Argument* 3. XI. *Argument* 4. XII. *Argument* 5. XIII. *Argument* 6. XIV. *Qu'il faut ſe munir de la foy en ces controuerſes.* XV. *Solution du* I. *argument.* XVI. *Solution du* 2. XVII. *Solution du* 3. XVIII. *Solution du* 4. XIX. *Solution du* 5. XX. *Replique, & comment Dieu manifeſte ſa puiſſance infinie en certains effects.* XXI. *Solution du* 6. *argument, auec vne diſtinction de ce qui eſt poßible ſelon la nature ou ſelon Dieu.* XXII. *Autre ſolution ſelon la Logique.* XXIII. *Si Dieu peut remettre en ſon entier vne vierge deflorée.*

I. Ne des perfections les plus aduenantes à la diuinité me ſemble eſtre la toute-puiſſance. Car ſi Dieu ne peut tout il eſt impuiſſant en

en quelque choſe, & l'impuiſſance eſtant vne imperfection meſpriſable meſmes entre les hommes, elle doit eſtre de neceſſité eſloignée de la diuinité.

II. C'eſt choſe que les Payens meſmes ont creu : & Homere l'a ainſi chanté & rechanté faiſant mention de ſon grand & ſouuerain Iupiter. Car toutes les fois qu'il luy attribuë quelque choſe extraordinaire ou difficile, pour en oſter toute doubte, il a accouſtumé d'adiouſter cét hemiſtique.

—— *Car il peut toutes choſes.*

δύναται γὰρ ἅπαντα.

Tellement que ie ne puis ſouffrir l'impudence de ceux, leſquels faiſans profeſſion d'eſtre fidelles Chreſtiens, & qui ne font eſtat que de la foy, meſpriſant les œuures, ne peuuent pourtant ſe perſuader que Dieu ſoit tout-puiſſant, demandans à tous coups comment eſt-ce qu'il pourroit faire qu'vn corps ſoit en meſme temps en diuers lieux : comment eſt-ce qu'il pourroit faire que le pain ſoit tranſſubſtantié en ſa chair & le vin en ſon ſang au ſainct Sacrement de l'Euchariſtie, les accidens du pain & du vin demeurant ſans leur ſuppoſt? Entre Chreſtiens, certes, il ſuffiroit de dire ſeulement auec Homere, *C'eſt qu'il peut toutes choſes*, ſans entrer plus auant en preuue de ceſte toute-puiſſance. Mais parce que nous auons entrepris de prouuer par raiſon tous les attributs de la diuinité par nous propoſez, entre leſquels ceſtuy-ci eſt des plus importans, il faut pourſuiure noſtre deſſeing.

III. La 1. raiſon donc eſt telle. En Dieu ſont toutes perfections, & meſmement celles qui ſont ſingulieres & ſouueraines. La toute-puiſſance eſt vne perfection ſinguliere & ſouueraine. Il s'enſuit donc qu'elle eſt en Dieu. Or qu'en Dieu ſoient toutes perfections nul ne le peut reuoquer en doubte que

celuy

celuy qui niera la diuinité: d'autant que le defaut de quelque perfection est vne imperfection:& Dieu ne seroit pas Dieu s'il estoit imparfait en maniere quelconque: & neantmoins encore l'impuissance est vne des plus grandes imperfections qui se pourroient imaginer non seulement au createur: mais aussi és creatures excellentes.

IV. Raison 2. Si Dieu n'estoit tout-puissant, voire infiniement puissant, nous pourrions-nous imaginer quelque chose de plus puissãt que luy, laquelle pourroit faire ce qui seroit impossible à Dieu? Or il ne se peut riẽ imaginer de pl⁹ grãd que Dieu. Il s'ẽsuit dõc que Dieu est tout puissant, voire infiniemẽt puissant.

V. Raison 3. Toutes les choses qui sont possibles sont telles par le moyen de quelque puissance actiue: laquelle par necessité est ou en Dieu ou en ses creatures. Si elle est en Dieu, c'est donc luy qui peut tout ce qui est possible. Si elle est és creatures: encore s'ensuit-il tousiours qu'elle est plus parfaite & absoluë en Dieu, duquel les creatures tiennent par participation seulement, & non de soy, tout ce qu'elles ont d'estre & de perfection: & par ainsi en toutes façons Dieu peut tout ce qui est possible.

VI. I'entens desia qu'õ me repart en ceste sorte. Nous accordons bien que Dieu peut les choses possibles: mais s'il y a des choses impossibles à luy-mesme, il sera sans doubte impuissant: & ny a pas grand subtilité (ce semble) à dire que Dieu est tout-puissant, parce qu'il peut toutes choses possibles: d'autant qu'on pourra couurir par ce moyen le defaut de puissance par l'impossibilité des choses.

VII. A quoy ie repliqueray qu'en distinguant, comme il faut tant l'impossibilité, que la possibilité ou puissances des choses il sera aisé à voir que Dieu

ne

ne laisse pas d'estre tout-puissant bien qu'il ne puisse faire certaines choses. Car les choses sont dites possibles à cause de la puissance actiue ou passiue, ou de toutes les deux ensemble : & impossibles par le defaut d'vne de ces deux puissances ou de toutes les deux ensemble. I'appelle puissance actiue celle qui peut operer, agir, effectuer : laquelle est en la cause operante, agente, efficiente. La puissance passiue est l'aptitude que les choses ont à receuoir la fin de l'action ou operation de la cause agente ou efficiente: c'est à dire, qui les rend faisables. Par exemple d'vn noyer se peut faire vne chaire: la puissance passiue est au noyer, & l'actiue à l'artisan qui la peut & sçait faire. Cela ainsi presupposé & bien entendu, il est aisé à iuger qu'il y a maintes choses, lesquelles sont possibles de puissance passiue, qui nous sont pourtant impossibles à cause de nostre foiblesse & defaut de puissance actiue : & neantmoins sont possibles à Dieu à cause de sa puissance actiue, qui est en luy infinie. Ainsi peut-il sans doute transsubstantier le pain & le vin en sa chair & en son sang au sainct Sacrement de l'Eucharistie : faire que les accidens subsistent sans leur suppost naturel, qu'vn corps soit en diuers lieux : qu'vne vierge demeure vierge apres l'enfantemét: & autres telles choses mysterieuses, pleines de merueille, lesquelles nous ne cognoissons possibles que par la lumiere de la foy. Il y en a d'autres au contraire qui ne sont pas possibles de puissance passiue: l'impossibilité desquelles n'infere & n'induit aucun defaut de la puissance actiue de Dieu: c'est à dire (à parler plus clairement) Dieu ne laisse pas d'estre tout-puissant encore que certaines choses luy soient impossibles, en tant que telle impossibilité ne procede pas de son impuisśace,
aıns

ains de la nature meſme des choſes qui reſiſte & repugne contradictoirement ou à l'eſtre d'icelles, ou meſmes à l'eſſence diuine. Car Dieu eſtant l'autheur & principe de tout eſtre il n'admet point de contradictions repugnantes à ſon eſſence ny à l'eſtre meſme des choſes. Ce que ie rendray plus euident par la reſolution des argumens que ie veux propoſer encore contre ceſte toute-puiſſance de Dieu, afin qu'il n'en reſte aucun ſcrupule aux ames foibles & infidelles.

VIII. Argument 1. Dieu ne peut pas faire que les choſes qui ſont, ont eſté, & ſeront, ne ſoient preſentement, n'ayent eſté ou ne ſoyent à l'aduenir, tandis qu'elles ſont ont eſté ou ſeront: comme auſſi au contraire il ne peut pas faire que les choſes qui n'ont eſté, ne ſont, ou ne ſeront iamais, ayent neantmoins eſté, ſoyent preſentement, ou à l'aduenir: & pour le dire en termes de Philoſophe il ne peut faire que deux propoſitions contradictoires ſoient toutes deux vrayes ou toutes deux fauſſes en meſme temps: comme Troye a eſté, Troye n'a pas eſté. La Chimere eſt, la Chimere n'eſt pas. L'Hydre ſera, l'Hydre ne ſera pas.

IX. Argument 2. Dieu ne ſe peut desfaire ny deſnier ſoy-meſme ny ſe rendre mortel; ny menteur, ny pecheur. Il n'eſt donc pas tout-puiſſant.

X. Argument 3. Dieu ne peut créer vn corps infiny en la nature, non pas meſmes faire vn baſton ſans deux bouts, ny vne vallee ſans montaigne ou colline. Et partant Dieu n'eſt pas tout-puiſſant.

XI. L'argument 4. eſt fondé ſur ce dilemme. Ou Dieu peut eſpuiſer ſa puiſſance à force d'agir, operer & faire ce qu'il peut, ou il ne la peut pas eſpuiſer. Ie le propoſeray encore plus clairement. Ou Dieu peut faire

faire promptement tout ce qui est de sa puissance, ou il ne peut pas. S'il le peut, le voila apres cela impuissant sás pouuoir rien plus faire. S'il ne le peut pas, en cela mesmes qu'il ne le peut pas il est impuissant. XII.

L'argument 5. se peut aussi former sur vn tel dilemme. Ou Dieu peut créer des creatures meilleures & plus accomplies que celles qui sont, & encore apres d'autres plus que celles-cy, & tousiours encore d'autres sans fin, ou bien il ne le peut pas. S'il ne le peut pas, il est en cela impuissant. S'il le peut sás fin: il n'en peut donc pas créer vne infiniement parfaicte & accomplie: ains seulement l'vne meilleure que l'autre à quelque degré de perfection & excellence. Et quand mesmes il en pourroit créer vne infiniement parfaite, il en faudroit demeurer là. Car il n'y a rien au delà de l'infinité, laquelle contient tout, embrasse tout & encore sans fin au delà du tout. Et par ainsi il s'ensuit en toutes façons que Dieu est impuissant.

Le 6. & dernier argument est pris des maximes de la Logique. Si toutes choses sont possibles à Dieu il n'y a donc rien en la nature qui soit vrayement impossible: & si l'impossible est osté de la nature des choses, aussi le doit estre le necessaire parce qu'il s'entre-suiuent és enonciations modales. Car tout ce qui est necessaire il est impossible qu'il ne soit pas: & ce qui est impossible d'estre (ce sont termes de l'art) c'est à dire ce qui ne peut estre, il est necessaire qu'il ne soit pas. Or est-il qu'il y a des choses necessaires, il y en a donc aussi des impossibles. XIII.

Voyla plusieurs raisons capables de troubler les ames foibles, mesmement lors que les damnables suggestions du malin esprit y sont iointes. Mais (outre que la foy en cecy nous doit principalement XIV.

guider (en ramenteuant les susdites distinctions, il sera bien aisé d'y satisfaire & respondre. Ce que ie veux faire par ordre pour soulager d'autant les esprits studieux.

XV. Ie respons donc à l'argument 1. que faire que deux propositions contradictoires soient vrayes en mesme temps ne seroit pas faire, ains destruire & desfaire parce que l'vne destruit la verité de l'autre: tellement que Dieu qui est l'auteur de la verité) voire la verité mesme (comme il le nous enseigne) ne seroit pas vrayement Dieu s'il establissoit le mensonge & la fausseté en mesme degré d'existence & d'estre que la verité mesme. Par exemple. Si Troye a esté, & qu'il fist que Troye n'eust pas esté, il destruiroit l'estre de Troye & ceste verité que Troye a esté, pour establir vne fausseté & mensonge. Pareillement si l'Hydre & la Chimere n'estant point en la nature des choses, il faisoit en ce mesme temps & instant qu'elles fussent vrayement, il faudroit de necessité destruire la verité de ceste proposition, *l'Hydre ny la Chimere ne sont point en la nature des choses.* C'est pourquoy S. Augustin disoit tresbien à propos sur ce subject: *Quiconque parlera ainsi. Si Dieu est tout-puissant qu'il face que ce qui a esté fait n'ait pas esté fait: ne void-il pas que c'est tout autant que s'il disoit ainsi, qu'il face que ce qui est vray en tant qu'il est vray soit faux.* Le Philosophe mesme a remarqué en ses morales que telles choses apportent de la contradiction & impossibilité en elles mesmes. Ainsi donc ceste impossibilité procedant de la contradiction qui est en telles choses & non d'aucun defaut qui soit en la puissance actiue de Dieu, il ne laisse pas d'estre tout-puissant, pour ne les pouuoir faire.

Ioan. c. 4.

Aug. c. 5. l. 26. cont. Faustum.

Ari. c. 1. l. 6. Ethic. ad Nic.

XVI. La responce au 2. argument est fort aisée, c'est que

si Dieu se pouuoit desfaire ou desnier soy-mesme, se rendre mortel, menteur, pecheur, ou se donner quelque autre imperfection, il ne seroit pas Dieu: *Es choses eternelles* (dit tresbien le Philosophe) *il n'y a ny mal, ny corruption, ny peché*: voire mesmes ce seroit impuissance, foiblesse & defaut en luy non pas puissance, s'il en venoit là. Car qu'est-ce autre chose se pouuoit desfaire & mourir que ne pouuoit pas resister à la corruption & à la mort? qu'est-ce autre chose que pouuoir mentir, pecher, &c. que ne pouuoir pas s'empescher de descheoir d'vn estat infiniement parfait à l'imperfection? *O la grande puissance* (dit merueilleusement bien à propos S. Augustin) *de ne pouuoir pas mentir!* Nous en pouuons dire de mesme de toutes autres imperfections. Car c'est veritablement estre tout puissant de n'estre susceptible d'imperfection quelconque. Et partant toute imperfection destruisant la diuinité il l'en faut totalement esloigner: & si Dieu pouuant ces choses-là n'estoit plus Dieu, cela enueloppe contradiction manifeste de demander si Dieu les peut faire. Ioint que pecher & faire mal n'est pas faire quelque chose: d'autant que le mal est priuation, cõme i'ay monstré ailleurs.

Arist. l. 9 Meta.

Aug. ca. 15. li. 15. de ciuit. Dei.

XVII. Au 3. argument il faut respondre que la nature du corps est d'estre en quelque lieu duquel il soit borné & contenu: de maniere que quand bien il n'y auroit qu'vn seul corps en la nature, encore seroit-il borné de sa propre surface exterieure, comme est le plus haut des cieux. Par ainsi donc dire vn corps infini c'est destruire la corporalité, c'est à dire ce ne sera plus vn corps si on luy attribuë infinité de quoy i'ay plus amplement discouru en ma Physique. De demander pareillement si Dieu peut faire vn baston sans deux bouts, ou vne vallée sans montaigne ou

Au liu. 4. chap. 11.

colline prochaine, c'est destruire la demande mesme en ostant ses conditions & proprietez inseparables: d'autant que ce ne sera plus vn baston s'il n'a deux bouts, ny vallée s'il n'y a vne montaigne ou colline prochaine. Telles demandes estant donc contradictoires en elles mesmes, veu qu'elles induisent l'estre & le non estre ensemble, contre les principes de la Metaphysique, elles sont absurdes & ne peuuent limiter aucunement la toute-puissance de Dieu.

XVIII. Au 4. argument il faut accorder la seconde partie du dilemme qui est, que Dieu ne peut espuiser sa toute-puissance en operant ny en autre façon quelconque: & toutesfois ne pouuant pas cela tant s'en faut qu'il en soit impuissant, qu'au contraire c'est vne preuue tres-certaine de sa puissance infinie qu'elle soit inespuisable, voire mesmes qu'elle ne se puisse oncques diminuer: de maniere qu'ores que les mots semblent marquer quelque impuissance, quand nous disons que Dieu ne peut mourir, que Dieu ne peut pecher, que Dieu ne peut espuiser ou diminuer sa toute-puissance & autres telles choses: si est-ce qu'en effect c'est arguer & iustifier sa puissance infinie, voire sa diuinité mesme. Car (comme i'ay desia dit) s'il pouuoit telles choses il ne seroit plus Dieu: & partant ce seroit en vain qu'on demanderoit si Dieu les peut.

XIX. Au 5. argument la responce se peut tirer des resolutions precedentes, en accordant que Dieu ne peut créer vne chose infiniement parfaite d'autant que ce seroit créer vn autre Dieu & se destruire soy-mesme en luy resignant son infinie perfection, estant tout notoire qu'il n'y peut auoir deux choses infiniement parfaictes, parce que l'infiny compréd tout

&

& au delà plus qu'on n'en sçauroit imaginer, & ne peut receuoir diuision: comme il a esté monstré cy-deuant. Tant s'en faut donc que Dieu faisant cela monstrast aucun effect de sa puissance infinie, qu'au contraire ce seroit la destruire entierement en la traduisant auec ses autres perfections en sa creature. *Au ch. 9. du li. 10.*

XX. A cela quelqu'vn pourra encore former vne telle obiection. Si Dieu ne peut créer vne chose infinie il n'est donc pas infiniement puissant: car il faut qu'vne cause infinie produise quelque effect infini. Ie replique à ceste obiection, que pour dire que la puissance de Dieu soit infinie, il n'est pas besoing qu'il produise vn effect infini: par ce que (cóme i'ay desia monstré) cela repugne à la diuinité mesme qui ne peut auoir de compagnon. Mais il y a deux autres moyens de prouuer l'infinité de sa puissance par les effects. L'vn en ce qu'il peut créer choses infinies en nombre. Car estant eternel & pouuant créer sans cesse tout ce que bon luy semble, il s'ensuit manifestement qu'il peut créer choses infinies en multitude: & pour parler à nostre mode, il n'en sçauroit tant créer qu'il n'en puisse incessamment créer d'auantage. Les Theologiens vsent de ces termes: *Deus non potest creare infinita categorematicè, sed syncategorematicè.* L'autre c'est qu'en creant il produit les choses creées par vn moyen infini: car faire quelque chose, voire tout le monde de rien, est vn effect de puissance infinie: ce que les Latins disent fort proprement. *Dei potentia infinita est effectu, si non ratione termini producti, saltem ratione termini producendi.* La puissance de Dieu est infinie en effect, sinon au respect de la chose produite, à tout le moins eu esgard à sa maniere de produire, qui est la creation.

XXI. Au 6. & dernier argument il faut respondre auec distinction: c'est que ce mot *Possible* se doit prendre autrement selon la nature qu'au respect de Dieu. Car il y a beaucoup de choses impossibles selon la nature, qui sont neantmoins possibles à Dieu, comme créer, regenerer, resusciter, &c. & telle puissance est appellée en Dieu absoluë, n'ayant aucun respect ny relation à cause quelconque qu'à Dieu mesme. Mais il y a vne autre sorte de possibilité (s'il faut ainsi parler) qui regarde quelque puissance selon la cause prochaine soit-elle superieure ou inferieure; laquelle apportant contingence ou necessité à l'effect, iceluy effect en est aussi contingent ou necessaire: contingent si parfois il suit sa cause, & parfois non: necessaire, si tousiours & infailliblement il suit sa cause. Ainsi est-ce chose contingente qu'vne femme s'accouche d'vn masle ou d'vne femelle, & qu'vn orateur persuade par son eloquence, & autres choses semblables qui peuuent auoir diuers euenemens: Mais il est de necessité que le Soleil s'esleuant sur nostre hemisphere, il nous rameine la lumiere iournaliere, & que la terre se rencontrant entre le Soleil & la Lune, l'eclipse de la Lune s'en ensuit. Or c'est de ces choses-cy que les enonciations modales sont composées & non pas de celles qui regardent la puissance absoluë de Dieu, à laquelle toutes choses sont sousmises: & qui ne peut auoir entre-suite auec les choses naturelles, parce qu'elle n'y a point de relation.

XXII. Mais ie veux encore respondre à poinct & en termes de Logicien au nœud de l'argument, puis qu'il est fondé sur les maximes de la Logique. Ie dis donc que les Logiciens appellent entre-suite des enonciations modales non pas vne simple reciprocation & cor-

correspondances d'icelles:mais bien l'equiualence & equipollences d'icelles quoy qu'aux vnes soient adioustées des negations pour les faire correspondre aux autres. Et en ceste sorte ils disent que *l'Impossible* & *Necessaire* s'entre-suiuent, quoy que ce soit par opposition manifeste : veu que ce qui est necessaire ne peut iamais arriuer autrement, & ce qui est impossible n'arriue iamais en aucune façon : tellement que pour les faire vrayement entre-suiure & correspondre,il faut adiouster quelque negation à l'vne des enonciations plus qu'à l'autre, ainsi que s'ensuit en ces exemples:

Il est necessaire que Dieu soit bon.
Il est necessaire que Dieu ne soit pas menteur.
Il n'est pas necessaire que Dieu venge les crimes.
Il n'est pas necessaire que Dieu ne punisse les meschans.

Ausquelles enonciations du monde *Necessaire*, s'ensuiuent celles-cy de *l'Impossible*:

Il est impossible que Dieu ne soit bon.
Il est impossible que Dieu soit menteur.
Il n'est pas impossible que Dieu ne vẽge point les crimes,
Il n'est pas impossible que Dieu punisse les meschans.

Esquelles enõciatiõs correspõdantes par ordre l'vne à l'autre,à sçauoir la premiere du Necessaire à la premiere de l'Impossible,la secõde à la secõde,&ainsi des autres,l'oppositiõ est manifeste,à tout le moins de la part du *Dire*: Ainsi appellẽt les Logiciens la seconde partie des enõciatiõs modales.) D'ailleurs il y a aussi opposition euidẽte de la part du *Mode* par equiualence:d'autãt que ce mode *Impossible*,contient en soy negation. Car quand on dit, *cela est impossible*, c'est tout autant que si on disoit, *cela n'est pas possible*: Et voilà comment il y a opposition tant selon le mode que selon le dire és enonciations du *Necessaire* & de

l'Impoßible, tant s'en faut qu'il y ait reciprocation ou entre-ſuite.

XXIII. Sur le ſubjet de la toute-puiſſance de Dieu on demande auſſi ordinairement s'il peut reparer & remettre en ſon entier vne vierge deflorée ? Sur quoy il ya conflit d'opinions. Mais pour reſoudre aſſeurément ceſte queſtion, il me ſemble que nous pouuons dire hardiment auec S. Thomas d'Aquin que ſans doubte Dieu peut reparer & remettre en ſon entier toute la corruption, imperfection & defaut qu'vne femme peut auoir contracté & receu en perdant ſa virginité, comme il peut rendre la veuë auſſi bonne & aiguë que iamais à celuy qui ſeroit deuenu aueugle. Car il peut remettre toute priuation en habitude. Mais il ne peut pas faire que celle qui a eſté deflorée n'ait eſté deflorée, ny que celuy qui a eſté aueugle n'ait eſté aueugle, non à cauſe d'aucune impuiſſance qui ſoit en luy : mais à cauſe de la contradiction qui eſt entre l'eſtre & le non eſtre : comme nous auons deduit cy-deſſus en la reſponſe du premier argument.

Th. 1. p. q. 15. a. 4.

XXIV. Il reſte encore à examiner vne vieille diſpute des anciens heretiques renouuellée auec pluſieurs autres erreurs par ceux de noſtre temps : leſquels tiennent que la puiſſance diuine doibt eſtre limitée par ſa volonté, & que l'vne ne s'eſtend pas plus que l'autre. Et d'autant qu'en ceſte controuerſe nous auons affaire à des gens qui reçoiuent le teſmoignage des eſcritures ſainctes nous nous en ſeruirons lors que celles de la Philoſophie nous defaudront ou ſeront trop foibles pour les conuaincre.

Que la puissance de Dieu n'est point limitée par sa volonté.

CHAP. II.

Sommaire.

I. *Temerité des heretiques.* II. *Argument 1. pour monstrer que la toute puissance de Dieu n'est point limitée par sa volonté.* III. *Argument 2.* IV. *Argument 3.* V. *Que le nom de tout-puissant est plus propre à Dieu que celuy d'eternel.* VI. *Impudence des heretiques.* VII. *Leur argument destruit.* VIII. *Authoritez de l'escriture saincte.* IX. *Obiection des heretiques.* X. *Sa solution.* XI. *Distinction de la puissance de Dieu en absoluë & manifeste.* XII. *Qu'il n'est pas expedient que la puissance absoluë de Dieu nous soit manifestée.* XIII. *Que les effects de la puissance de Dien sont accompagnés de Iustice.*

C'Est vouloir remettre sus l'ancienne querelle des Geans fils de la terre, entasser montagnes sur montagnes pour escheler les cieux & attaquer Iupiter dans son throne que de guerroyer la toute-puissance de Dieu & mesmes tascher de la destruire par l'opposition de sa volonté, comme qui voudroit combattre la diuinité auec ses propres armes. Iusques icy nous auons resolu plusieurs doubtes que la curiosité quelquesfois esleuée par la suggestion du pere de mensonge a conceuës, enfantées & produites dans le Christianisme: tout cela, dy-ie, a esté resolu & fondu comme la neige aux rayons de la verité. Voicy encore apres tout cela qu'on veut arracher le foudre & le tonnerre des mains du souuerain Iupiter & luy oster le sceptre de sa toute-puissance. Ce sont les heretiques de nostre temps lesquels rembarrez & forclos de raisons humaines veulent faire choquer les perfections de la diuinité I.

les vnes contre les autres s'efforçant de limiter & borner la toute-puissance de Dieu par sa volonté, en soustenant qu'il ne peut que ce qu'il veut. Ie recognoy bien qu'agiter ceste question est vn peu outre-passer les bornes d'vn Metaphysicien & entrer dans le fonds de la Theologie. Toutesfois faisant plus profession de Chrestien que de Philosophe, ie ne puis laisser vn erreur ou plustost horreur si damnable sans le heurter & abbatre.

II. Premierement donc ie dy que la raison naturelle mesme nous apprenant que Dieu est vne essence incomprehensible & d'vne vertu immense, ce seroit l'auilir & le rabaisser au dessoubs de la foiblesse humaine, que de limiter sa puissance par sa volonté. Car qui est celuy des hommes qui ne puisse beaucoup de choses qu'il ne veut pas? qui est l'auare gorgé de richesses qui ne puisse viure, s'il veut, beaucoup plus splendidement qu'il ne faict? qui est le prodigue qui ne puisse moderer sa profusion s'il veut? Cela est si manifeste qu'il n'a nul besoing de preuue.

III. En second lieu tous les peuples qui ont cognoissance de quelque diuinité se persuadent & croyent que Dieu desire de nous quelque hommage & redeuance, & se plaist à nos bonnes œuures & actions, & se desplaist aux mauuaises. Il veut donc que nous facions bien & ne facions point de mal. Que si sa puissance & sa volonté marchent ensemble, ou s'entresuiuent reciproquement, il faut de necessité que nous facions tousiours bien, iamais mal. Or est-il que nous practiquons le contraire & faisons plus de mal que de bien contre la volonté de Dieu. Il s'ensuit donc qu'il veut beaucoup de choses esquelles il n'employe pas sa toute-puissance: sa volonté,

lonté, dy-ie, n'est pas executee par sa puissance, & ne vont pas toutes deux ensemble.

Pour vn troisiéme argument, si la puissance & la volonté de Dieu estoient correlatiues & correspondantes, pourquoy est-ce que nous ne l'appellons aussi bien tout-voulant que tout-puissant? pourquoy est-ce que nous ne sommes tous sauués, puis qu'il nous asseure que c'est sa volonté par le tesmoignage de l'Apostre? IV. Paul. 1. Ti. c. 2.

Possible ay-ie tort de demander pourquoy est-ce que nous n'appellõs Dieu aussi bien tout-voulãt que tout-puissant: car ces pauures ames desuoyées inuoquant Dieu ne le nõment iamais ou tres-rarement tout-puissant: ains au lieu de cest attribut l'appellent ordinairement *l'Eternel:* quoy que celuy-cy luy soit beaucoup moins aduenant que l'autre. Car les Anges sont eternels & nos ames aussi eternelles: & mesmes les flammes d'enfer sont appellées eternelles en l'Euangile: mais le tiltre de tout-puissant appartient au seul Dieu priuatiuement à toutes ses creatures. Mais quoy? n'en vsent-ils pas ainsi contre leur propre conscience, puis qu'en leur croyance inserée au symbole des Apostres, lequel ils approuuent, ils confessent vn Dieu tout-puissant createur du ciel & de la terre, & neantmoins veulent limiter ceste toute-puissance à la portée de leur entendement. V. Matt. 25.

N'est-ce pas encore vne plus effrontée impudence d'alleguer faussement les anciens Peres pour confirmer leurs erreurs? Entr'autres ils quotent ordinairement ce grand Tertullian, quand il dit ainsi: *Le pouuoir de Dieu est vouloir, & ne pouuoir pas est ne vouloir pas: & ce qu'il a voulu il l'a peu & l'a monstré.* Passage lequel ils tronquent ainsi selon leur coustume pour le rendre ambigu ou l'interpreter à leur VI. Tertull. aduers. Prax.

leur aduantage. Car s'ils adiouſtoient ce qui s'enſuit il n'y auroit rien de plus clair. Or ce qui s'enſuit eſt couché en ces termes: *Dieu pouuoit donner aux hommes des aiſles de Milan & ſauuer Praxeas heretique: toutesfois il ne l'a pas faict ny voulu faire.* Que veut-il donc inferer de là, ſi ce n'eſt que Dieu peut beaucoup de choſes qu'il ne veut pas?

VII. Il n'y a ſi petit Logicien qui ne voye que ceſte conſequence des heretiques eſt abſurde & ridicule: *Dieu peut tout ce qu'il veut. Il ne peut donc que ce qu'il veut.* L'antecedent eſt de S. Auguſtin, voire le Roy-Prophete a chanté que Dieu a fait tout ce qu'il a voulu: mais le conſequent eſt imaginaire: & meſmes telles conſequences ne peuuent auoir lieu qu'entre des ſubjets reciproques. Par exemple. Il s'enſuit treſbien. Tout homme eſt animal raiſonnable. Tout animal raiſonnable eſt donc homme. Mais il ne s'enſuiura pas ainſi: Tout homme eſt animal: Tout animal donc eſt homme.

Aug. in Enchir. c. 96. Pſal. 103.

VIII. Or que le pouuoir & le vouloir de Dieu ne ſoient pas reciproques, outre les argumens precedens, nous auons l'authorité de l'eſcriture ſainčte en termes exprés. Oyez la Sapience: *A ta main puiſſante qui a creé le monde de matiere non veuë n'eſtoit pas impoßible de leur enuoyer multitude d'Ours ou de Lyons hardis ou de beſtes incogneuës pleines d'ire, deſquelles non ſeulement la bleſſeure les pouuoit deſtruire, mais außi le ſeul regard les pouuoit faire mourir de peur: mais tu as diſposé toutes choſes en meſure, nombre & poids.* Et peu apres: *Tu les as eſpargnez comme hommes & as enuoyé des gueſpes auant-coureurs de ton armée pour les deſtruire petit à petit, non pas pourtant que tu ne fuſſes aſſez puiſſant pour faire ſubiuguer les meſchans aux bons en bataille, ou par beſtes cruelles, ou les exterminans tous enſemble*

Cap. 11.

Ibid. 12.

par

par rudes paroles: mais iugeant entre les parties tu donnes lieu de penitence, &c. Quãd Dieu enuoya l'option des trois fleaux à Dauid, est-ce à dire qu'il ne pouuoit pas le punir de celuy que bon luy eust semblé? S. Iean Baptiste preschant au desert ne disoit-il pas tout haut que des pierres Dieu pouuoit faire sourdre des enfans d'Abraham? & pourtant il ne l'a pas voulu. S. Paul escrit que Dieu le Pere pouuoit sauuer & deliurer son Fils de la mort: ce qu'il n'a voulu non plus faire. Et le Fils Sapience eternelle du Pere disoit de sa bouche (ainsi qu'il est rapporté en l'Euangile) qu'il pouuoit prier son Pere qui luy enuoyeroit plus de douze legions d'Anges: & neantmoins il ne l'en voulut pas requerir. Ie pourroy encore rapporter plusieurs autres telles auctoritez pour destruire le susdict erreur: mais il n'y a celuy si peu raisonnable qui ne soit suffisamment satisfait des precedentes.

Reg li. 3. c. 24. *Matt. 3.* *Paulus Hebr. 5.* *Mat. 26.*

IX. I'entens encore gronder derechef ces Cerberes nourrissons de l'enfer. Et quoy (disent-ils) s'il y a en Dieu quelque puissance qui ne soit point reduite à son acte, c'est à dire, qui ne soit point effectuée, ne sera-elle pas oiseuse, vaine & inutile? c'est ainsi qu'ils argumentent.

X. Helas! qu'il faut estre retenu quand on parle de Dieu! Hé! qu'il y a bien difference de parler des attributs diuins en tant qu'ils sont vnis à son essence, ou en tant que nous en auons quelque cognoissance par ses operations! Infinis siecles (si des siecles se peuuent imaginer dans l'eternité) auant que Dieu creast le monde il le pouuoit créer: & pourtant il ne l'a pas voulu. Est-ce à dire que telle puissance fust en luy oyseuse? Il sçait toutes choses de toute eternité, est-ce à dire que sa cognoissance & science est oyseuse,

parce qu'il ne nous l'a pas manifestée? Non non: Dieu n'est point obligé de manifester tout ce qui est en luy à ses creatures. Il faudroit que nous fussions infinis pour comprendre les thresors infinis de ses perfections: au contraire ce seroit en vain qu'il les manifesteroit à ses creatures qui ne les sçauroyent comprendre.

XI. Si nous considerons donc les perfections de Dieu vnies à son essence & inseparables d'icelle, il faut qu'elles soient infinies comme luy. Car tout ce qui est en Dieu est Dieu. Et par ainsi sa puissance, que les Theologiens appellent *absoluë*, est infinie en luy, & nous est incogneuë, comme son essence est infinie & à nous incognuë & cachée. Mais il y a vne autre sorte de puissance qui nous est manifestée par ses operations: laquelle est de deux sortes. L'vne est ordinaire reglée à la nature: laquelle puissance semble estre bornée, parce qu'elle s'accommode à l'estre des creatures: & c'est de celle-cy que se doit entendre le lieu cy-dessus quoté de la Sapience; disant que Dieu a tout fait en nombre, mesure & poids. L'autre est extraordinaire: laquelle outre-passe les bornes de la nature, comme quand Dieu fait quelque miracle. Car c'est pour nous faire recognoistre quelque eschantillon de son absoluë puissance & nous apprendre qu'il n'est point subjet aux loix de la nature qu'il a luy
Iosue 11. mesme establies, comme quand il fit arrester le cours
Luc. 23. du Soleil & de la Lune au temps de Iosué: & quand les tenebres furent faites par toute la terre à la mort & passion de nostre redempteur. Mais vouloir delà inferer qu'il n'y a nulle autre puissance en Dieu, que celle qui nous est manifestée & que Dieu ne peut que ce qu'il fait, ou que s'il peut quelque chose de plus, que telle puissance est oysiue n'estant point manifestée

nifestée par les effects, c'est vn blaspheme trop euident : d'autant que (comme i'ay desia dit) tout ce qui est en Dieu est infini, & par ainsi ne peut estre manifesté aux creatures qui sont toutes finies.

Ie dy d'auantage qu'il n'est pas besoing que telle puissance soit reduicte en acte, ou soit effectuée & manifestée: car en Dieu c'est vn vray acte, voire c'est Dieu mesme, lequel est vn acte tres-pur & tres-simple, comme i'ay monstré cy-deuant en son lieu. Et partant telle puissance n'est pas oiseuse, puis que c'est Dieu mesme, qui ne peut estre oiseux à soy-mesme, ains est tres-content de soy & en soy de toute eternité & auant qu'il eust produit creature quelconque pour manifester sa puissance, comme il l'est encore & le sera eternellement. XII.

Apres tout ie soustiendray volontiers contre la commune opinion de plusieurs grands personnages que ceste proposition, *la puissance qui n'est point reduite en acte est oiseuse*, est fausse & trompeuse tant à parler de la puissance actiue que passiue. Exemple de l'actiue; Vn Roy peut faire impunément mourir quelqu'vn de ses bons subjects: ce que pourtant il ne fait pas, & ne le doit pas faire: s'ensuit-il que ceste sienne puissance est oiseuse parce qu'il ne la reduit pas à son effect? Exemple de la passiue. Ce liure que ie tiens à la main est cõbustible & susceptible de la flãme: est-ce pourtant en vain qu'il a ceste faculté de conceuoir la flamme? Pareillement, de cest arbre on peut faire vn coffre s'ensuit-il qu'en vain la nature luy a donné ceste faculté si on ne le couppe pour en faire vn coffre? Qui ne void que telles consequences sont absurdes és choses natnrelles: mais bien encore d'auantage és surnaturelles, puis qu'elles excedent la capacité de nostre entendement? XIII.

A ce

XVI. A ce propos ont faict plusieurs demandes le plus ſouuent par trop curieuſes: comme, ſi Dieu peut ſauuer les hommes damnés: & s'il le peut pourquoy eſt-ce qu'il ne les ſauue, veu qu'il eſt eſcrit que c'eſt ſa volonté? A ſçauoir-mon auſſi s'il peut ſauuer les diables? A quoy ie reſpons en vn mot qu'il le peut voirement de puiſſance abſoluë: laquelle neãtmoins il ne practiquera iamais, parce que l'execution reſiſteroit à ſa ſapience & iuſtice: n'eſtant point iuſte de guerdonner de meſme loyer les meſchans que les bons: non plus que de tourmenter les bons de meſme ſupplice que les meſchans. Ainſi ſera-il ayse de ſatisfaire à toutes telles demandes: c'eſt que les effects de la puiſſance diuine ſont conformes à ſa iuſtice & ſapience.

Paul. 1. Tim c. 2.

XVII. C'eſt aſſez philoſophé voire theologisé ſur ceſte matiere. Et puis que nous auons icy par occaſió fait mention de la volonté de Dieu la parangónant à ſa puiſſance, il nous en faut particulieremét dóner plus expreſſe intelligence, en tant que nos eſprits en ſont capables, ainſi que des autres perfections diuines.

De la Volonté de Dieu.

Chap. III.

Sommaire.

I. Comment ſe prend la Volonté en Dieu. II. Volonté de Dieu interne. III. Externe Volonté de Dieu. IV. Queſtion arduë. V. Autre choſe eſt auoir la Volonté libre, autre choſe Vouloir neceſſairement. VI. Volonté libre comment és hommes, és Anges, & en Dieu. VII. Que la Volonté de Dieu eſt bien differente de la noſtre. VIII. Obiection. IX. Solution. X. Autre ſolution. XI. Replique. XII. Reſponſe à icelle. XIII. Solution par la diſtinction de la Volonté diuine,

diuine en celle qui est simple & celle qui est comminatoire ou conditionnelle. XIV. *Volonté secrete & volonté de signe en Dieu.* XV. *Nous sommes obligés de faire la volonté de signe, sans rechercher la secrete.* XVI. *Exemple.* XVII. *Que Dieu fait tout pour le mieux.*

LA volonté n'est pas en Dieu (comme nous dirions de celle des hommes) vn desir ou appetit de quelque chose exterieure de laquelle il n'ait la possession & iouyssance, ou qui luy face besoin: mais c'est plustost vn repos asseuré en la chose possedée, c'est à dire vn contentement de ses perfections infinies, qu'il a en soy, voire qui sôt inseparables de luy-mesme estant de toute eternité vnies à son essence. Cecy n'excede pas encore tout à fait la capacité de l'entendement humain. Car outre qu'il est tres-certain que tous les animaux mesmes les plus imparfaits, se plaisent en leur estre, l'ayment & l'appetent en tant qu'ils desirent le conseruer tel qu'il est, nous pouuons conceuoir vn homme ou vn Ange si heureux qu'il se peut & doit plaire en son estre, se contenter de sa condition & desirer de la conseruer & y demeurer sans auoir plus grande ambition : bien qu'il n'y en ait pas vn qui ne puisse estre (si Dieu le vouloit) plus parfait & heureux qu'il n'est & que nous ne sçaurions imaginer. Ce qui est d'autant plus aisé à croire de Dieu qui a en soy toutes perfections infinies & ne peut rien desirer ny aimer de plus grand ny plus excellent que soy-mesme. Toutes fois encore qu'il se contente assez de soy-mesme il ne laisse pas d'auoir soing de ses creatures. I.

Et pour le mieux entendre, nous remarquerons que la volonté diuine (ainsi que les autres perfections que nous attribuons affirmatiuement & po- II.

ſitiuement à Dieu) doit eſtre conſiderée en deux ſortes. L'vne en tant qu'elle eſt interne & luy eſt eſſentielle ſans aucune relation à ſes creatures. L'autre en tant qu'externe & qu'elle regarde ſeulement les creatures. En la premiere ſignification ſa volonté luy eſtant eſſentielle ce n'eſt ny proprieté, ny accident ; ny deſir ou appetit d'acquerir ce qu'il n'a pas : car il n'a defaut de choſe quelconque eſtant infiniement parfait : mais c'eſt pluſtoſt(comme i'ay deſia touché) vn amour & contentement en la diuine eſſence d'eſtre ce qu'elle eſt & de vouloir ainſi eſtre : d'engendrer de toute eternité & à toute eternité ſon fils ſapience eternelle du pere , l'aimer & eſtre reciproquement aimé d'iceluy : & s'entr'aimant ainſi produire enſemble de toute eternité & à toute eternité cét eternel amour que les eſcritures ſacrées appellent le S. Eſprit : tous trois en vnité & vn en trinité vnité d'eſſence, & trinité de perſonnes.

III. La ſeconde ſorte de volonté de Dieu eſt appellée *externe*,parce quelle regarde les creatures : & celle-cy eſt vne proprieté que nous attribuons à Dieu ſelon noſtre maniere de conceuoir, en conſequence de ſes effects & de ſes creatures, en tant que nous recognoiſſons qu'il en a ſoing & leur communique quelque defluxion de ſa bonté. Car ce ſeroit peu de choſe de leur auoir donné l'eſtre s'il ne leur donnoit le moyen de le conſeruer à chacune ſuiuant ſa nature.

IV. Iuſqu'icy nous demeurons d'accord auec tout le monde. Mais quand il eſt queſtion de rechercher à ſçauoir-mon ſi la volonté de Dieu eſt libre ou neceſſaire , c'eſt à dire, s'il peut changer de volonté, ou s'il eſt aſtreint à vouloir neceſſairement ce qu'il

veut

veut : c'est là où il y a beaucoup à debatre & combatre. Car non seulement les Philosophes, mais aussi les Theologiens se trouuent extremement empeschez à la resolution de ceste doubte. Toutefois ie la veux exposer en peu de mots & auec moins de discours qu'vn subiect de telle importance ne semble requerir : ne desirant point de m'y enfoncer trop auant, pour auoir assez recogneu par le naufrage de plusieurs que ceste mer est fort perilleuse.

Pour bien resoudre ceste difficulté il faut remarquer quelques distinctions. La premiere qu'autre chose est dire que la volonté & l'action de la volonté soient necessairement en Dieu : autre chose qu'il vueille necessairement ce qu'il veut. Car la premiere partie de ceste distinction est veritable : pour autant que Dieu estant doüé d'intelligence il faut de necessité qu'il le soit de volonté: veu que la volonté n'est autre chose qu'vne propension de l'entendement à la chose entenduë ou cogneuë : Non pas pourtant que ce soient deux facultez distinctes en Dieu, comme en nous : mais il nous en faut ainsi parler, parce que nous ne le sçaurions autrement conceuoir, estant certain qu'en Dieu ce n'est qu'vne mesme essence. Quant à l'autre partie elle reçoit encore nouuelle distinction. Car en la volonté il faut considerer le premier obiect qui est le bien & la felicité, & les moyens pour y paruenir. Pour le regard de tel obiect Dieu est necessairement l'obiect de sa propre volonté & ne peut qu'il ne s'aime: mais n'ayant besoing d'aucuns moyens ny de choses externes pour se posseder soy-mesme, il ne veut & n'aime rien necessairement que soy-mesme. V.

La seconde distinction est que la liberté de la vo- VI.

lonté se prend en trois sortes. L'vne en tant qu'on peut faire le contraire de ce qu'on fait, comme l'hôme peut faire bien ou mal. La seconde, en tant qu'on peut faire choses diuerses & repugnantes sinon contraires ou contradictoires: ainsi l'Ange peut faire diuerses bonnes actions, & le diable de mauuaises. La troisiesme en tant qu'on fait de soy & franchement ce qu'on fait sans l'impulsion d'aucune autre cause: & en ceste sorte la volonté de Dieu est franche & libre: parce que combien qu'elle soit eternellement immuable, neantmoins elle ne depend nullement d'autre que de luy-mesme.

VII. En quoy elle est bien differente de la volonté humaine: laquelle est meuë par quelque cause efficiente & pour quelque cause finale externe: Ioint que les obiets affectant grandement nos sens troublent aussi nostre volonté. Mais nulle cause externe ne mouuant Dieu (non pas qu'il opere temerairement, mais ne dependant que de soy, & nulle passion ny affection ne pouuant tomber en luy, ce n'est pas merueille si sa volonté est vn decret immuable. *Dieu n'est pas* (dit le diuin oracle (*Comme l'homme pour mentir, ny comme le fils de l'homme pour change.*

Nu.c.23.

VIII. Ceste resolution semblera parauenture repugnante en soy-mesme: attendu que ce qui est immuable est tousiours necessaire. Et partant si la volonté de Dieu est de toute eternité immuable, elle est necessaire & nullement libre.

IX. Cet argument à la verité semble estre fort pressant. Mais s'il est bien consideré il ne heurte nullement la liberté de la volonté diuine au sens que nous la deuons prendre: qui est (ainsi que i'ay desia dit) qu'elle est appellée libre, non pas comme celle des hommes, qui est variable, mais à meilleur tiltre, par

par ce qu'elle ne depend d'autre que de Dieu meſme, & qu'elle ne peut eſtre eſbranſlée par obiect ny cauſe quelconque. Comme donc vn Roy tres-puiſſant ayant reſolu quelque choſe pour le mieux, de laquelle reſolutiõ il ne veut nullement demordre, ne laiſſe pas pourtant d'auoir ſa volonté libre. Ainſi Dieu qui eſt infiniement ſage, prouident & puiſſant, ayant determiné ce que bon luy ſemble de toute eternité ne laiſſe pas d'auoir ſa volonté libre, puis qu'il ne l'a reſolu & determiné qu'en ſoy-meſme & le peut executer quand bon luy ſemble.

Mais ie veux encore ſatisfaire plus clairement à ceſte obiection. Encore que nous deuions conſiderer ſelon Dieu, l'immutabilité & la volonté diuine inſeparables en l'eternité, ſi faut-il neantmoins en l'ordre de l'eſtre preferer la liberté à l'immutabilité: c'eſt à dire encore que Dieu vueille de toute eternité ce qu'il veut maintenant, ſi eſt ce qu'en ceſte meſme eternité il faut conceuoir la liberté de la reſolution & determinaiſon de ſon decret precedente & premiere que ſa reſolution & determinaiſon. Cecy ſe peut eſclaircir par vn exemple fort manifeſte. Auſſi toſt que le Soleil luit en noſtre hemiſphere il eſt iour: toutefois nous conceuons la preſence du Soleil auant le iour, quoy qu'ils viennent enſemble: & cõme cet exemple eſt veritable au temps, ce deſſus l'eſt en l'eternité. X.

A ceci on me repliquera volontiers, que ſi de toute eternité la volonté de Dieu eſt immuable, quoy qu'on puiſſe cõceuoir par vn ordre naturel la liberté d'icelle precedẽte & premiere que la reſolutiõ ou decret immuable: à tout le moins ne ſçauroit-on nier que maintenãt ceſte volonté ne ſoit neceſſaire apres la reſolutiõ abſoluement immuable. Par exẽ- XI.

ple. Dieu de toute eternité à eu la volonté libre de sauuer le genre humain. Mais depuis qu'il a resolu de le sauuer ceste volonté est faicte necessaire : il ne peut plus s'en dedire, il ne peut qu'il ne le vueille. Et par ainsi la liberté premiere cesse. Car (comme parlent les Logiciens) ce qui est impossible qu'il ne soit, est necessaire qu'il soit.

XII. Ceste obiection certes est subtile : mais elle est captieuse : d'autant qu'elle suppose distinction de temps en Dieu opposant le passé au present: laquelle distinction de temps estant esloignée de Dieu, auquel toutes choses sont tres-presentes de toutes eternité & à toute eternité, sans passé ny aduenir, c'est proceder par principes faux & captieux que d'opposer en Dieu vn temps à l'autre. Vray est que si l'argument ne porte point enuers Dieu, l'on en peut destourner la poincte du costé des hommes, en inferant qu'à tout le moins à nostre respect ceste volonté est maintenant necessaire, puis qu'elle est immuable & infaillible.

XIII. A quoy ie responds encore auec distinction : c'est que la volonté diuine est absoluë & simple, ou seulement comminatoire, conditionnée & determinée à nos deportemens. Si elle est absoluë elle est certainement necessaire au respect des creatures lesquelles n'y peuuent aucunement resister, quoy qu'en Dieu elle soit tousiours accompagnée de sa liberté ne despendant que de luy-mesme : comme que Dieu veut le salut eternel des bons Anges & des hommes iustes : au contraire qu'il veut la damnation eternelle des diables & des hommes mourans obstinés en leur peché. Cela, dy-ie, ne peut arriuer autrement. Mais si la volonté de Dieu est conditionnée, ou comminatoire elle est muable

&

& changeante, non pas necessaire : muable toutesfois à nostre respect, non pas selon Dieu : car en Dieu la volonté est tousiours vniforme, immuable, & vne mesme, quoy que selon nostre maniere de conceuoir nous y mettions quelque difference. Par exemple, Dieu auoit condamné le Roy Ezechias à mourir, & auoit fait annoncer aux Niniuites par Ionas leur ruine prochaine sans condition aucune expresse à cause de leurs pechez. Toutesfois estans venus à la recognoissance d'iceux & en ayant fait penitence, Dieu sembla reuoquer sa sentence. Il n'y a pas pourtant en cela aucun changement de la part de Dieu, mais seulement des hommes. Car Dieu ne les condamnoit pas qu'en tant qu'ils persisteroient en leur peché : mais deslors qu'ils crierent merci & firent penitence, ceste volonté diuine opera tout autrement qu'elle n'eust fait : comme la chaleur causée par la reflexion des rais Solaires demeurant en soy vne mesme, opere autrement sur la cire que sur la boue, endurcissant l'vne & ramollissant l'autre.

Isai. 38. *Ion. 3.*

XIV. Or ceste volonté simple & absoluë est aussi quelquesfois appellée *secrete* à la difference de celle que les Theologiens appellent *volonté de signe*; qui est celle qui nous est signifiée, manifestée & reuelée de Dieu soit par les Escritures sainctes, soit par les commandemens de l'Eglise assistée de l'Esprit diuin, qui ne l'abandonnera iamais.

XV. Nous sommes obligez de sçauoir, d'entendre, d'executer & practiquer la volonté signifiée & reuelée de Dieu, estant comme les Edits du souuerain Roy des Roys, que nul ne doit ignorer, & n'est excusable pour dire qu'il les ignore : mais nous

ne sommes pas tenus de rechercher ny de fureter dans les sacres & secrets cabinets de l'absolue volonté de Dieu : au contraire telle curiosité est blasmable & damnable.

XVI. Ie diray d'auantage qu'ores que ceste absolue volonté de Dieu soit si forte & efficace qu'il n'y ait nul moyen d'y resister, comme nous enseigne l'Apostre: toutefois nous ne sommes nullement obligés de l'ensuiure & nous y conformer, quand bien nous en aurions cognoissance: au contraire ce seroit aucunefois tres-mal fait d'y apporter nostre consentement: mais il nous faut tousiours tenir à la volonté du signe qui nous est manifestée és commandemens de Dieu: Par exemple, lors qu'vn de nos parens sera affligé d'vne maladie notoirement mortelle, il est bien certain que Dieu veut qu'il meure. Car puis qu'vn seul cheueux ne peut tomber de nostre teste sans la volonté de Dieu (comme l'Euangile nous en asseure) il faut bien croire qu'vn homme ne passe pas de ceste vie à l'autre sans le decret de la volonté absolue de Dieu. Toutesfois nous ne deuons pas pourtant desirer l'auancement des iours à nos parens ny à nostre prochain, encore que le salut de sa vie soit desesperé: au contraire nous deuons le secourir & assister de nos moyens pour luy prolonger ses iours autant qu'il nous sera possible. Ainsi Iudas executant ce qui estoit de la volonté secrete de Dieu lors qu'il trahit & liura le Sauueur du monde aux Iuifs, commit neantmoins vn sacrilege le plus execrable qui se puisse imaginer: & Ioseph d'Arimathie est loüé de n'auoir pas consenti à la mort par laquelle nous auons receu la vie.

Paul. ad Rom. c. 9.

Mat. 10.

Luc. 22.

Luc. 23.

XVII. Quand nous venons à considerer les effets de ceste volonté secrete de Dieu, lesquels nous semblent

quel-

quelquesfois iniques, comme quand il appelle à soy vn bon Roy, vn bon gouuerneur, ou vn bon Prelat pour nous en enuoyer vn meschant : qu'il oste à des petits enfans leurs parens lors qu'ils semblent leur estre le plus necessaires: il faut bien se donner garde d'en murmurer. Car le bon Dieu tout-puissant & tout-sage fait tout pour le mieux: soit qu'il ait preueu que telles personnes demeurant plus longuement en ce monde se deussent peruertir : soit que nous estans indignes d'auoir de tels conducteurs il nous en vueille donner d'autres qui nous seruent de fleau & de supplice: ou bien qu'il nous vueille exercer à la patience pour nostre salut: ou qu'il en vse ainsi pour quelque autre cause que ce soit, laquelle nous sera secrette & cachée pendant ceste vie. Mais pendant que nous sommes en ce monde nous n'en deuons dire autre chose si ce n'est comme l'Apostre, *que Dieu faisant toutes choses selon le bon plaisir de sa volonté*, il nous faut prendre le tout en bonne part, nous asseurant que ce qui nous semble mal n'est fait que pour nostre bien & salut de nos ames. *Paul. ad Eph. c. 1.*

Apres tout cela quelqu'vn attendra volontiers la resolution d'vne difficulté beaucoup plus grande que nulle des precedentes, à sçauoir si la determinaison de la volonté diuine induit necessité à l'euenement de toutes choses, ostant par ce moyen toute contingence & destruisant le franc arbitre de l'homme duquel nous faisons tant d'estat. Mais parce que ceste question a beaucoup d'affinité auec celle qui se peut faire de la determinaison de la prescience diuine nous en remettrons la decision apres le discours de la science & prescience de Dieu, qui s'offre bien à propos en suite.

De la science de Dieu.

Chap. IV.

Sommaire.

I. Combien est haut le subiet proposé. II. Admonition de l'autheur. III. Qu'il ne faut pas prendre la science de Dieu comme celle des hommes. IV. Qu'est-ce qu'il faut entendre par la science de Dieu. V. Dieu est le vray objet de sa propre science. VI. Qu'il cognoit en soy & par soy toutes choses. VII. Et ce distinctement quoy que d'vn seul traict. VIII. La science de Dieu contient l'intelligence, sapience & toute sorte de cognoissance parfaicte. IX. Que Dieu cognoit par les idées qui sont en luy.

I. *O Profondeur des richesses de la sapience & science de Dieu, que ses iugemens sont incomprehensibles & ses voyes impossibles à trouuer!* disoit l'Apostre sur nostre subjet. Democrite asseuroit que la verité est cachée au fond d'vn puits : & ce mesme S. Apostre nous enseigne encore ailleurs que les thresors de la sapience & science de Dieu, qui ne sont autre chose que la verité mesme, sont cachés & resserrés. Qui sera donc assez sçauant pour parler de ceste science? Qui sera assez sage pour discourir de ceste sagesse? Qui sera assez riche pour respondre de ces thresors? Mais qui sera encore assez clair-voyant pour voir dans le fond d'vn si profond abysme? Certes les plus forts esprits ne peuuent en cecy que monstrer leur foiblesse, les plus suffisans leur insuffisance & les plus sçauans leur ignorance.

. II. ad Rom.

. 2. ad Coloss. c. 1. & 2. epist. ad Cor.

II. L'on disoit anciennement que pour loüer dignement Homere il faudroit auoir vn autre Homere; mais il est bien plus certain, sans aucune cõparaison, qu'il n'y a qu'vn Dieu seul qui puisse sçauoir que c'est que de la science diuine. Les creatures n'en peu-

uent rien dire de pertinent, & meritent beaucoup plus en meditant & par leur silence que par vn discours curieusement affecté. En vain souhaitterois-ie icy cent, voire mille ou vn million de languës à la façon des Poëtes: car ce nombre est fini, & le subjet dont est question estât infini il n'y auroit nulle proportion entre iceluy & mes organes. Toutesfois si nous ne pouuons atteindre ny mesmes approcher aucunement de la science & autres perfections diuines en tout & comme elles sont en Dieu, simples, indiuisibles & vnies eternellement à son essence, à tout le moins continuerons-nous d'en traicter selon nostre maniere d'entendre, esperant que les esprits modestes en demeureront satisfaits.

III. Par ce mot de science dont il ne faut pas icy entendre vne habitude telle que nous la disons estre és hommes lors qu'ils ont acquis la parfaite cognoissance de quelque chose, soit par cause, soit qu'elle leur ait esté mesmes infuse. Car outre que telle habitude ou qualité marqueroit composition en Dieu, & mesmes ignorance precedente la plus sale de toutes imperfections, apres le peché, de qui est-ce que Dieu l'auroit acquise? mais d'ailleurs aussi qui l'auroit infuse en Dieu, qui est luy-mesme le principe & la fontaine perennelle de toute sapience & intelligence? cela seroit notoirement trop absurde & repugnant à la diuinité.

IV. Il faut donc entendre par la science de Dieu vne nuë, simple & indiuisible, très-parfaite & neâtmoins eternelle cognoissance de soy-mesme, & par soy-mesme de toutes les creatures qui ont esté, sont & serôt à iamais: & d'ailleurs encore de toutes les choses possibles & faisables, c'est à dire, de celles que Dieu pourroit faire si bon luy sembloit, ou à la creation desquel-

deſquelles il n'y a ny contradiction ny repugnance, ſi Dieu les vouloit créer, encore que iamais il ne les crée, ny face produire mediatement ou immediatement.

V. De cela nous deuons apprendre deux poincts notables. L'vn que l'objet de la ſciéce diuine c'eſt Dieu meſme: voire ceſte ſcience & ſon objet ſont vne meſme choſe en Dieu: parce que (cóme i'ay dit ſouuent) encore que cela excede la capacité de noſtre entendement, tout ce qui eſt en Dieu luy eſt eſſentiel, c'eſt Dieu meſme. Que ſi nous y mettons quelque difference, c'eſt pour accommoder les choſes diuines à noſtre capacité ne pouuans autrement en auoir intelligence quelconque. Or Dieu eſtant infini, & cogneu ſeulement de luy-meſme, il s'enſuit que ceſte ſcience ou cognoiſſance eſt infinie: & que neantmoins l'objet & la ſcience d'iceluy ne ſont qu'vne meſme choſe, qui eſt Dieu eternel & incóprehéſible.

VI. L'autre poinct que nous auons icy à remarquer eſt que Dieu contenant en ſoy par eminence l'eſtre de toutes choſes faictes ou à faire, & meſmes de celles qui peuuent eſtre creées de Dieu, encore que iamais il ne les vueille créer, auſſi en ſe cognoiſſant ſoy-meſme il les cognoit entierement toutes, non ſeulement comme elles ſont en luy & vnies à ſon eſſence, mais auſſi ſelon leur eſtre formel & particulier ſeparé de l'eſſence diuine. Car Dieu creant & produiſant toutes choſes par ſa puiſſance infinie, ce ſeroit choſe trop abſurde de penſer qu'il ne les cogneuſt pas en la maniere qu'elles ſont apres leur creation, veu meſmes qu'entre les humains le moindre petit artiſan a quelque cognoiſſance de ſes ouurages.

VII. Il ne faut pas pourtant inferer de là que Dieu cognoiſſe

cognoisse separément & successiuement les choses à mesure qu'elles sont creées ou produites: d'autant qu'il s'ensuiuroit que Dieu par succession de temps receuroit accroissement de science: qui seroit vn blaspheme contre la diuinité qui n'est subiecte ny au temps ny au changement, demeurant eternellement immuable, comme il a esté prouué en son lieu: ains il les cognoit toutes ensemble de toute eternité simplement & tout d'vn traict, non pas toutesfois en bloc & en confusion, mais par vne seule notion indiuisible, beaucoup mieux sans nulle comparaison ny proportion qu'vn homme le plus clair-voyant ne void ensemble ou d'vn traict d'œil toutes les parties du moindre obiect de sa veuë. Voilà que c'est que de la science diuine, & comment elle est bien esloignée & differente de la science humaine. Mais en voici encore vne autre difference.

Le Philosophe discourant en sa Morale des vertus intellectuelles nous enseigne que la science est vne cognoissance de l'effect par sa cause prochaine & immediate: que l'intelligence est la cognoissance de la cause & du principe mesme: & la sapience comprenant en soy la science & l'intelligence, est la cognoissance de l'effect par sa cause prochaine & immediate & de la cause mesme tout ensemble. Mais la science de Dieu ne comprend pas seulement tout ce qui est de la definition de la science, intelligence & sapience, en la maniere susdicte: mais aussi la cognoissance de tous les principes, & tant des causes secondes que de la premiere, qui est Dieu mesme obiect infini comprenant en soy par eminence tous les autres obiects de la science diuine. VIII. Arist. c. l. 6. Ethic. Nicom.

A pres auoir ainsi entendu qu'est-ce que la sciēce & cognoissance diuine, il faut apprendre le moyen d'icelle, IX.

d'icelle, c'est à dire, comment est-ce que Dieu sçait & cognoist toutes choses de toute eternité auant qu'elles soient, & mesmes celles qui ne serōt iamais; lesquelles toutesfois il pourroit créer ou faire produire, si bon luy sembloit. Or Dieu a ceste cognoissance par le moyen des exemplaires, notions ou modeles de toutes choses faites, à faire ou faisables, lesquels exemplaires les Grecs appellent *Idées*, qui sont de toute eternité & seront eternellement vnies à l'essence diuine. Et d'autant que le subiet des idées est d'vne haute & fascheuse discussion, i'en veux discourir particulierement auec le plus de facilité qu'il me sera possible, proposant premierement en gros ce qui est de plus notable pour l'intelligence d'icelles : & puis ie formeray en suite quelques doutes & quelques questions curieuses desquelles ie dourray aussi la resolution & decision (comme i'espere au contentement des esprits subtils & gaillards, lesquels y trouueront vn vtile & agreable exercice.

Des idées de DIEU.

CHAP. V.

Sommaire.

1. Que toutes choses sont en DIEU. II. *Que les idées de toutes choses y sont à nostre maniere d'entendre.* III. *Que nous conceuons la science en* DIEU *premiere que la volonté.* IV. *Idées simples & idées pratiques.* V. *Comment* DIEU *opere en creant.* VI. *Qu'il y a des idées en* Dieu *de choses infinies qui ne seront iamais.* VII. *Raison 1. de cela.* VIII. *Raison 2.* IX. *Raison 3.* X. *Confirmées par l'Escriture sacrée.* XI. *Science de vision & simple & nuë intelligence en* Dieu. XII. *Sept questions touchant les idées.* XIII. *Doute touchant la 1. question.* XIV. *Responce à icelle.* XV. *Response à*

se à la 2. question XVI. *Difference entre l'idée de Dieu mesme & celle des creatures.* XVII. *Response à la 3. question.* XVIII. *Response à la 4.* XIX. *Response à la 5.* XX. *Response à la 6:* XXI. *Response à la 7.*

NOus pouuons considerer les choses ou comme elles sont vrayement en Dieu, ou comme nous les y conceuons estre. En la premiere consideration nous n'en sçaurions dire autre chose si ce n'est auec l'Apostre qu'en Dieu, de Dieu & par Dieu toutes choses sont, & ce d'vne maniere tres-parfaite à nous ineffable & incomprehensible. I. *Paul. ad Ro. c. 11.*

En la seconde consideration nous pouuons dire qu'en l'infinie science de Dieu il y a des idées ou exemplaires de toutes les choses tant faictes, à faire, que faisables, encore que iamais elles ne se facent, qui ne sont autre chose que le concepte & intellection diuine: laquelle en tant qu'elle represente intellectuellement ou notionnellement toutes les choses, que Dieu veut ou peut faire, auant qu'elles soient faictes, est appellee *Idée, notion, exemplaire, prototype, modele ou patron* d'icelles. Et combien que la volonté de Dieu soit aussi bien eternelle que sa science: si est-ce que selon nostre maniere d'entendre nous conceuons la volonté diuine posterieure à la science, comme si la volonté de Dieu par vn acte posterieur determinoit l'estre des choses selon les idées qui estoyent de toute eternité en sa science infinie. II.

Ainsi donc ces idées en tant qu'elles sont en Dieu precedentes sa volonté à nostre maniere d'entendre) sont des notions ou intellections de toutes choses: mais considerées comme estant determinées à leur estre par cest acte posterieur de la volonté de Dieu, par lequel il luy plait de créer ou faire III.

duire telle ou telle choſe ſelon telle ou telle idee, cóme vne copie collationnée à ſon vray original, & en vn mot, en tant que ces idées ont relation & rapport aux choſes dont elles ſont idées, elles ſont appellées *idées practiques*, & miſes deſia en œuure.

V. Or ceſte volonté diuine en creant opere immediatement ſans l'interuention d'aucune autre choſe: comme ſi vn ſculpteur lors qu'il a conceu le modele & la forme de quelque ſtatuë produiſoit vne ſtatuë ſemblable à ſa conception ſans main-mettre, ains de ſa ſeule & nuë volonté.

VI. Vray eſt qu'il y a beaucoup de notions en la ſcience diuine, leſquelles ne ſerõt iamais idées practiques ny miſes en œuure: c'eſt à dire qu'il y a beaucoup de choſes, voire infinies, que Dieu ſçay & pourroit faire, ſi bon luy ſembloit, leſquelles pourtant il ne fera iamais. Ceci ſe peut confirmer tant par raiſons de Philoſophie q̃ par authoritez de l'eſcriture ſaincte.

VII. La 1. raiſon eſt qu'il faut preſuppoſer que toutes les perfections attribuées à Dieu ſont infinies, & par conſequent ſa ſcience eſt auſſi infinie. Or ſi elle n'eſtoit que des choſes faictes ou à faire, en vn mot des creatures, elle ne ſeroit pas infinie, parce que le nombre des creatures eſt defini & determiné. Il s'enſuit donc qu'il faut de neceſſité que la ſcience diuine s'eſtende à d'autres choſes qu'aux creatures. Que le nombre des creatures ſoit fini & determiné il n'y a rien de plus aisé à monſtrer. Car y en adiouſtant vne ſeule il en ſera plus grand & partant finy & non pas infiny, d'autant que l'infiny ne peut eſtre accreu ny outrepaſsé, comme enſeigne le Philoſophe, & eſt tout notoire. *Ariſt. ca. 4. leb. lib. 3. Phiſic.*

VIII. La 2. raiſon eſt que Dieu ſçait & cognoit tout ce qui eſt de ſa puiſſance. Or Dieu peut faire infinies

choſes

choses qu'il ne fera iamais. Il est donc certain qu'il sçait & cognoit infinies choses qu'il ne fera iamais: laquelle science ou cognoissance estant en Dieu par le moyen des idées, il y a de necessité en luy des idées & notions d'infinies choses qui ne seront iamais.

IX. La 3. raison est tres-facile. Les Anges & les hommes peuuent conceuoir infinité de choses tant vniuerselles que singulieres, qui ne seront iamais creées ny produites au monde. Que si les creatures ont ceste perfection, laquelle elles tiennent de leur createur: à combien plus forte raison se doit-elle trouuer auec plus d'excellence au createur mesme.

X. Quant aux escritures sainctes elles nous tesmoignent que Dieu a souuent preueu des choses, lesquelles pourtant ne sont point arriuées: comme lors qu'il est escrit en Exode que Dieu ne voulut point conduire son peuple sortant d'Ægypte par la terre des Philistiins (quoy que le chemin fut beaucoup plus court) ains par le desert proche de la mer rouge: afin qu'il ne se repentist d'estre sorty d'Ægypte & s'y en retournast lors qu'il verroit guerre s'esmouuoir cōtre luy. Pareillement en l'histoire des Roys il est rapporté que Dauid estant en Ceila eut reuelation de Dieu qu'il y seroit liuré entre les mains de Saul: mais Dauid s'en estant fuy, cela n'arriua pas: au contraire Saul tomba entre les mains de Dauid. Le Fils de Dieu conuersant comme homme auec les humains reprochoit aux Iuifs que si les habitans de Tyr & de Sidon eussent veu ses miracles, ils auroient creu en luy & fait penitence. Cependant rien de tout cela n'a point esté fait, quoy qu'il fust present en la vision eternelle de Dieu. Pour abreger l'Apostre nous apprēd en termes exprés ceste mesme doctrine quād il escrit aux Romains que Dieu appelle les choses qui

Exod. 13. *Li. 1. Re. c. 25.* *Mat. 11.* *Paul. ad Rom. c. 4.*

ne ſont point comme celles qui ſont. Si ie voulois m'arreſter icy à diſcuter l'opinion de Platon & des Academiques touchant les idées & faire eſuanoüir les reſueries ſur ce ſubiect, la choſe n'en vaudroit pas la peine. Ioint que i'en diray quelque choſe en la Morale, outre ce que i'en ay dit en ma Logique. Ie remonſtreray ſeulement qu'il faut bien ſe garder de penſer que les idées ſoient eſtablies ou conceuës en Dieu comme ayant beſoing d'icelles pour créer les choſes dont elles ſont les notions ou modeles, comme ſi Dieu operoit à la façon des ouuriers humains. Car telles idées ne ſont rien ſeparées de Dieu, ains c'eſt l'eſſence diuine meſme, laquelle contient l'eſtre de toutes choſes en ſoy, par vne maniere (comme i'ay deſia dit) à nous ineffable & imperceptible, & les ſçait & cognoit auſſi par le moyen de ſes meſmes notions, qui luy ſont eſſentielles, leſquelles nous appellons, ſelon noſtre imagination *Idées*, c'eſt à dire eſpeces ou images: nous imaginans que Dieu void en ſoy de toute eternité toutes choſes preſentes, comme nous voyons deuant nous les obiects proches de noſtre veuë.

Au ch. 7. du li. 2. de la Mora.

Les Theologiens rapportẽt ſur ce ſubiet vne diſ-
XI. tinction notable: c'eſt que les choſes ſont de quatre ſortes, à ſçauoir paſſées, preſentes, vrayement futures, & d'autres qui ne ſeront iamais encore qu'elles peuſsẽt eſtre ſi Dieu le vouloit. D'ailleurs que la ſciẽce ou cognoiſſance de Dieu eſt de viſion ou de ſimple & nuë intelligence. Cela preſuppoſé ils diſent que Dieu cognoit par la ſcience de viſion toutes choſes paſſees, preſentes & vrayement futures, cõme nous voyons celles qui ſont à noſtre aſpect, mais plus parfaitement ſans aucune comparaiſon. Et celles qui ne ſeront iamais, Dieu les cognoit ſeulemẽt

par

par simple & nuë intelligence, il les comprend en soy, mais il ne les void point hors de soy, parce qu'elles n'ont point d'estre exterieur.

Mais pour esclarcir mieux ceste matiere des idées il faut proposer quelques doubtes & questions curieuses, ausquelles ie respondray par ordre. XII.

La 1. s'il y a en Dieu plusieurs idées? La 2. Si Dieu se cognoit soy mesme par idée? La 3. Si la pluralité des idées repugne à la simplicité & pureté de l'essence diuine? La 4. S'il y a en Dieu des idées des accidens comme des substances? La 5. S'il y a en Dieu des idées des indiuidus & choses singulieres comme des vniuerselles? La 6. S'il y a difference entre les idées des choses qui ne seront iamais & des idées des creatures? La 7. S'il y a en Dieu des idées du mal comme du peché & de la fausseté? & s'il n'y en a point, à sçauoir-mon si Dieu a cognoissance du mal, & comment il a ceste cognoissance?

La doute sur laquelle la premiere questió est fondee n'est pas sans grande difficulté. Car l'essence diuine estant vne seule, simple, nuë & indiuisible, & Dieu cognoissant toutes choses par son essence & en icelle, il s'ensuit ou qu'il n'y a nulle idée, ou bié qu'il n'y en a qu'vne seule respondante à l'vnité & simplicité de l'essence diuine. XIII.

Ie respons à la 1. question & au fondement d'icelle, qu'autrement faut-il considerer l'essence diuine en soy simplement, & autrement en tant que c'est le principe de tout estre & qu'elle a quelque relation aux creatures à cause de leur estre. Car l'essence diuine consideree en soy simplement & absoluëment n'est point principe de soy-mesme, parce qu'elle est de toute eternité, mais au respect des creatures qui en reçoiuét leur estre elle est principe: XIV.

& comme plusieurs, voire innombrables creatures dependent & reçoiuent leur estre de ce principe, comme d'vne fontaine inespuisable, ceste diuersité d'estres est considerée & conceuë par diuerses notions ou idées non pas de la part interne de Dieu: Car toutes ne sont & ne sont en luy qu'vne mesme essence, ains seulement de la part des creatures, & au respect d'icelles. Et par ainsi nous conceuons plusieurs idées en Dieu, parce qu'en vne mesme sont representées diuerses choses: ainsi qu'Eusebe & Ficin escriuent plus amplement.

Eus. c. 11. lib. 11. de præpar. Euang. Fic. 11. de Theo. Pla.

XV. A la 2. ie respons que le Fils en la Trinité est la vraye idée ou intelligence du Pere: en la generation de laquelle (qui est la contemplation, cognoissance & amour de soy-mesme) il se plaist eternellement.

XVI. Mais il y a tres-notable difference entre ceste idée de Dieu mesme & les idées des creatures selon nostre maniere d'entendre. Car le Fils idée du Pere en la sacree-saincte Trinité n'a nulle relation ou respect à rien qui soit exterieur ou hors de Dieu: & les idées des creatures, en la façon que nous les auons cy-deuant appellées practiques, ont relation à choses externes & hors de Dieu, à sçauoir aux creatures mesmes.

XVII. A la 3. question il faut respondre que la diuersité ou pluralité des idées n'estāt point de la part de Dieu essentiellemēt & interieurement, ains au respect des creatures dōt elles sont idées cela ne repugne nullemēt à la simplicité diuine. Ioint qu'encore que Dieu cognoisse pluralité de choses au dehors de soy, c'est à dire, les diuerses creatures en leur propre & formelle nature, neātmoins il les cognoit toutes d'vn traict & par vne seule operation de son intellect diuin. Ainsi donc ce n'est pas chose repugnante à la simplici-

plicité diuine de cognoiſtre pluſieurs choſes en diuerſes idées:mais bien s'il les cognoiſſoit à la maniere des hommes par pluſieurs operations de ſon entendement.

A la 4.ie reſpons en peu de mots que les idées des accidens ne sõt point accidens en Dieu,ains sõt vnies à ſon eſſence tout de meſme que celles des ſubſtãces. Car Dieu contenant toutes choſes par eminence il ne faut point conſiderer diſtinction d'eſtant en celuy qui ſubſiſte de ſoy ou par autruy. Que s'il y auoit diſtinctiõ quelcõque,à tout le moins reelle(car nous y cõſtituõs bien quelque diſtinctiõ rationnelle pour ayder à noſtre cõception)elle induiroit cõpoſition, & la cõpoſition, mille imperfections totalement eſtrangées de la diuinité:comme nous auons cy-deuant monſtré plus amplement en ſon lieu. XVIII.

Au ch. 4. du li. 10.

A la 5.queſtiõ la reſponſe eſt tres-aiſee: c'eſt que Dieu eſtant ſans doute le principe de tout eſtre,il n'y a choſe quelcõque vniuerſelle ny ſinguliere qui n'ait receu ſon eſtre de luy. Mais (cõme i'ay deſia remarqué cy-deuãt (ces idées vnies de toute eternité à l'eſſéce diuine ſont appellees ſimplement notiõs, idées ou exemplaires,auant que les choſes par elle repreſentées ſoiẽt creées:mais apres la creation d'icelles, telles idées ſont practiques en tant qu'elles ont relation aux choſes creées & produites. XIX.

A la 6.queſtion la reſponſe ſera facile à celuy qui entendra ce que ie vien de dire ſur la queſtion precedente. Car il luy ſera aisé de remarquer qu'en Dieu il n'y a point de diſtinction entre les idées des creatures produites ou à produire & les idées des choſes qui ne ſeront iamais, leſquelles neantmoins Dieu cognoit & les pourroit créer ſi bon luy ſembloit : veu que toutes ſont egalement eſſentiel- XX.

les à Dieu. Mais ſelon noſtre maniere d'entendre, il y a diſtinction rationnelle de la part des choſes repreſentees par icelles idées. Car les idées des choſes que Dieu ne voudra iamais créer encore qu'il le puiſſe, ont eſté, ſont & ſeront eternellement ſimples notions & idées, veu que iamais elles ne ſeront practiques. Mais celles des creatures ſont faictes idées practiques à meſure que les choſes, auſquelles elles ont relation, ſont creées & produites. Et par ainſi Dieu cognoit celles-cy, & en ſoy & en leur eſtre formel hors de ſoy par ſcience de viſion, & celles-là ſeulement en ſoy par vne nuë & ſimple intelligence, comme nous auons dit vn peu auparauant.

XXI. A la 7. ie reſponds qu'il n'y a point en Dieu des idées que du vray eſtre, & non des priuatiõs & corruptions comme ſont peché, fauſſeté & toute ſorte de mal. Toutesfois parce qu'il eſt la verité meſme il ſçait toutes choſes veritables, & cognoit certainement & vrayemẽt tout ce qui eſt de mal, de corrompu ou imparfait en quelque ſujet que ce ſoit: laquelle cognoiſſance (comme dit S. Thomas d'Aquin) il a par le moyen du bien, tout ainſi que nous cognoiſſons les tenebres par la lumiere, & l'aueuglemẽt par la veuë: car (comme dit le Philoſophe) nous cognoiſſons les priuations par le moyen de l'habitude: toutesfois telle cognoiſſance eſt en Dieu auec plus de perfection & certitude ſans aucune comparaiſon. Car Dieu ne ſe trompe iamais: & nous ſommes ſouuent deceus par la foibleſſe de nos ſens.

1. Th. p. q. 15. ar. 3.

Ari. c. 5. l. 1. q. de anim.

Voila ce que i'auois à diſcourir ſur le ſubjet des idées. Maintenãt il faut que ie m'acquite de ma promeſſe touchant la reſolution de ceſte grande & tant agitée queſtion, à ſçauoir ſi la determinaiſon de la volonté & preſcience diuine oſte la contingen-

ce des choses contingentes & destruit le liberal arbitre de l'homme.

Si la prescience diuine apporte necessité aux choses.

CHAP. VI.

Sommaire.

I. *La Chaine d'Homere rapportee à la volonté diuine.* II. *Les anciens Philosophes ont tenu que la volonté de l'homme estoit libre.* III. *Doubte.* IV. *Distinction des choses contingentes & necessaires.* V. *Authorités de l'escriture saincte pour prouuer le liberal arbitre de l'homme.* VI. *Ceste matiere est arduë.* VII. *Erreur de Ciceron.* VIII. *Modestie de Caietan en ce subjet.* IX. *Confusion de plusieurs.* X. *Resolution de l'autheur.* XI. *Comment la volonté diuine est concurrente à la production des choses.* XII. *Grace preuenante & assistante ou efficace.* XIII. *Diuers effects de ces graces, & comment la volonté diuine est tousiours accomplie.* XIV. *Que la determinaison de la prescience de Dieu n'apporte point de necessité aux choses, auec la resolution des Theologiens.* XV. *Autre resolution.* XVI. *Obiection.*

LA chaine d'Homere tant celebree laquelle Iupiter tenant par vn bout dans les cieux, & le reste des dieux par l'autre en terre, il se promet de les enleuer de la terre au ciel luy seul tous ensemble, sans qu'eux auec toutes leurs forces conioinctes le puissent seulement esbranler de son throne celeste : ceste chaine, dy-ie, si mysterieuse, & à laquelle on rapporte tant d'interpretations diuerses me semble pouuoir estre proprement adaptee à la determination de la volonté de Dieu createur de toutes choses, de laquelle les causes secondes despendent entierement sans qu'il despende d'icelles en aucune sorte. I.

Le ressentiment & recognoissance que les hommes II.

ont eu de tout temps de ceste volonté & prouidence immuable de Dieu, a esté cause que le vulgaire des anciens Payens a creu qu'il y auoit certaine destinée & necessaire euenement de toutes choses. Ie dy que le vulgaire l'a ainsi creu ou se l'est ainsi imaginé: car les plus sages n'ont pas estimé que cela destruisit la contigence des choses contingentes, ny la liberté de celles qui agissent volontairement: ainsi qu'on peut remarquer dans les œuures de Platon, Aristote, Plutarque & autres graues & signalés Philosophes: comme Caluin mesme le confesse en ses Institutions, quoy qu'il ait esté d'opinion contraire selon la profession qu'il a fait de restablir toute sorte d'erreurs & d'heresies condamnées.

Plato in Gorgia. Ari. li. 3. Eth. multis c. Plut. lib. 1. de Pla. Phil. Calu. l. 2. inst. c. 2. §. 2.

III. Et veu le commun consentement de tous les habiles hommes des siecles passés, & mesmes la resolution des SS. Peres & de l'Eglise (comme i'ay discouru ailleurs) ie ne veux pas icy reuoquer en doubte, s'il y a des choses contingentes en la nature, & si l'homme est doüé du liberal arbitre: mais le nœud de la question est sur la conuenance & accord de ces deux pieces ie dy de la contingence de certaines choses & liberal arbitre de l'homme auec la determinaison de la volonté, prouidence & science de Dieu; d'autant qu'il semble que ceste determinaison qui est infaillible & immuable apporte vn necessaire euenement à toutes choses indifferemment, & par telle necessité destruit la contigence des choses & la liberté d'agir en toutes creatures.

Voyez ma Logique au ch. 12. du li. 4.

IV. Mais d'autre part qui est celuy si aueugle qui ne voye & apperçoiue la contingence de l'euenement d'vne infinité de choses: à raison dequoy les vns l'attendent d'vne façon, les autres d'vne autre, & taschent à le faire reüssir chacun selon son desir. Ainsi deux chefs

d'armée attẽdent l'vn & l'autre la victoire, & la route de leur ennemy: & chacun se dispose de son costé à rechercher tous les aduantages, dont il se peut aduiser pour y paruenir: esperant par sa diligence & industrie de flechir la fortune, forcer le sort des armes, & se rendre la victoire certaine, laquelle sans cela luy seroit incertaine. Quand quelqu'vn est affligé d'vne fiéure, c'est chose contingente qu'il guarisse ou qu'il en meure, l'vn & l'autre peut arriuer: mais lors qu'vne des parties nobles du corps, comme le cœur ou le cerueau, est viuemẽt atteinte & vlcerée, il est indubitable que naturellement la mort du subjet s'en ensuiura. Ainsi donc l'euenement des choses contingentes est diuersement attendu, & des necessaires il est vniforme: de celles-là il y a seulement esperance, de celles-cy asseurance: en celles-là indifference, en celles-cy certitude: en celles-là on vse de prouision, en celles-cy on ne peut que s'armer de patience.

Pareillement aussi qui est l'homme qui ne recognoisse la liberté de sa propre volonté? quelle necessité y a-il que i'escriue maintenant cecy si ie ne veux? ou que ie demeure assis ou que ie me promene? *L'homme* (dit l'Ecclesiastique) *a esté laissé en la main de son cõseil pour estendre sa main à tout ce qu'il voudra.* La mesme chose est escrite en Iosué en termes exprés. *Vous auez ce iourd'huy le choix d'eslire ce que vous voudrez.* Mais plus clairement encore au liure des Nombres: *Il dependra de la volonté de l'homme de faire ou ne faire pas.* Et se pourroit confirmer par plusieurs autres lieux de l'Escriture saincte & authorités des saincts Peres que i'ay rapportées en ma Logique. D'ailleurs si toutes choses arriuent de necessité & comme par vn destin ineuitable que sert-il de deliberer d'affaire quelconque? que sert-il

V. *Iof. c. 14. Nu. c. 30. Deut. 20. Sap. 12. Exo. 33. Li. 4. c. 12.*

de faire prouiſion pour l'aduenir? que me ſert-il d'eſtudier pour eſtre ſçauant : car ſi ie le dois eſtre ie le feray ſans eſtudier : & au contraire tout le labeur de mes eſtudes ſera vain ſi ie ne doibs pas eſtre ſçauant? Mais encore que ſert-il d'auoir des loix diuines ny humaines pour deſtourner du vice les hommes par la terreur des peines, ou les attirer & accourager à la vertu par l'eſperance du guerdon proposé: veu que pour tout cela ils n'y peuuent rien contribuer du leur eſtant entrainés & comme violentés par la force du deſtin ineuitable, ou pour parler chreſtiennemẽt, par la determinaiſon infaillible & immuable de la volonté & preſcience diuine?

VI. Telles & pluſieurs autres raiſons peut-on rapporter à ce propos leſquelles balancées par le iugement humain font le contre-poids tantoſt d'vn coſté, tantoſt de l'autre, ſelon que noſtre intelligence en eſt eſbranlée & agitée comme vne nef en haute mer par les flots qui la battent de toutes parts. Et à la verité cecy n'eſt pas ſans vne merueilleuſe difficulté, ainſi que les plus ſçauans hommes le confeſſent ingenuëment : quelques vns deſquels ne le pouuant comprendre ſont tombez en des erreurs damnables.

VII. Laiſſant les heretiques à part, i'allegueray ſeulement l'exemple de Ciceron, lequel (comme remarque S. Auguſtin) ne ſçachant trouuer l'harmonie de la prouidence & ſcience diuine auec le liberal arbitre de l'homme, s'eſt arreſté à ce qui luy eſtoit plus manifeſte, & a hardiment nié qu'il y euſt aucune prouidence de Dieu pour eſtablir & maintenir la liberté des actions humaines.

[A]ug. c. 9. [l.] 5. de [C]it. Dei.

VIII. Le Cardinal Caietan, quoy que d'ailleurs tres-ſubtil Theologien: & Philoſophe, tient qu'il faut en cecy ſe contenter de la foy, & que l'entendement humain

[Ca]iet. ſup. [1.] p. q. 22. [a.] 4.

humain ne peut en ceste vie cõprẽdre la cõbination, cõuenance & harmonie du liberal arbitre de l'hõme auec la presciẽce diuine, à cause de l'oppositiõ & repugnance manifeste, laquelle semble s'y rencontrer.

D'autres ont vsé en cecy de diuerses distinctions, qui me semblẽt la pluspart apporter plus de cõfusion que d'instruction, estant plustost des eschappatoires que des fermes resolutions : & me font croire que s'exprimans fort mal ils ne conçoiuẽt gueres mieux. IX.

Pour mon regard apres auoir diligemment consideré & discuté auec vne grande contention d'esprit toutes ces diuerses opinions (lesquelles sont tres-doctement & subtilement examinées par le Cardinal Bellarmin) i'en ay fait en mon entendement comme vn resultat : lequel (ce me semble) peut esclarcir tous les nuages de la question proposée. Mon opinion est donc que Dieu par sa prouidence & sagesse infinie a estably des causes diuerses pour produire diuers effects : à sçauoir des causes necessaires pour produire des effects necessaires: des contingẽtes pour produire des effects contingens & indifferens: & des causes libres pour produire des effects volontaires. Et telles sont toutes appellées causes secondes, parce qu'elles despendent de la premiere, & sont determinées par icelle, qui est Dieu : lequel coopere auec ces causes secondes, ou bien leur permet d'operer selon leurs facultés & puissances naturelles: si ce n'est qu'il luy plaise aucunesfois interuenir pour faire quelque coup extraordinaire, afin de manifester les merueilles de sa puissance infinie. Et par ainsi il determine bien toutes choses, neantmoins fort diuersement. Car il determine les vnes par sa volonté: & c'est lors qu'il coopere auec les causes secondes pour la production de leur effect, comme il X.

fait en toutes les choſes naturelles & en celles qui luy ſont aggreables & conformes à ſes ſaincts commandemens. Les autres il les determine ſeulement par ſa preuiſion & preſcience ſans qu'il coopere auec les cauſes ſecondes: c'eſt à dire, il preuoit bien ou(pour mieux dire)il void & ſçait de toute eternité que ces choſes ſeront faictes outre ſa volonté, ſans toutesfois qu'il en empeſche l'euenement, comme il le pourroit faire: ains il le permet laiſſant agir les cauſes ſecondes ſelon leurs facultez naturelles, comme ſont les actions diaboliques & les pechez des hommes. Tellement que Dieu determinant toutes choſes ou par ſa volonté ou par ſa preſcience, il n'y a rien qui ſe face contre ſa volonté, mais bien quelquesfois outre ſa volonté, toutesfois auec ſa permiſſion & tolerance. Or n'y l'vne ny l'autre determinaiſon n'apporte neceſſité quelconque à l'euenemēt des choſes, ſi ce n'eſt (comme i'ay deſia dit) és merueilles extraordinaires de la toute-puiſſāce de Dieu.

XI. Car pour ce qui eſt de la volonté de Dieu elle ne force & ne violente nullement les cauſes ſecondes à produire leurs effects contre leur diſpoſition naturelle:ains elle eſt cauſe ſeulement que la grace diuine au temps de la production de l'effect aide & aſſiſte aux cauſes ſecondes & les fortifie pour faire parfaictement reüſſir la determinaiſon de ceſte volonté.

XII. Les Theologiens parlans de la vertu de ceſte grace diuine à l'endroit des hommes, la diuiſent en preuenante & aſſiſtante ou efficace. La preuenante eſt celle par laquelle Dieu nous appelle & ſemond à l'execution de ſa ſaincte volōté ſoit par inſpirations diuines, ſoit par les remonſtrances des predicateurs ou autres perſonnes qui nous admonneſtent à bien viure. La grace aſſiſtante eſt celle qui rend ſoupple noſtre

nostre volonté, qui la flechit & encline doucement du costé du bien pour laisser le mal, duquel nous sommes deceus soubs l'apparence du bien & en tant que par le moyen d'icelle nous operons & faisons le bie elle est appellée *efficace*. Vray est que toutes ces distinctions ne sont inuentées que pour regler nostre conceptio. Car en Dieu ce n'est tousiours qu'vne mesme grace: mais considerée à diuers respects à l'endroit des creatures elle reçoit diuers noms.

Or la difference de ce respect ou relation est que Dieu nous conuie & semond tous generalement à bien faire par sa grace preuenãte, mais il ne nous assiste pas tous ny tousiours de sa grace efficace pour regler nostre volonté à la sienne, de maniere que l'homme se rendant reuesche & desobeïssant par ce defaut, & demeurant entier & absolu en sa liberté naturelle, il s'opiniastre souuent contre Dieu qui ne laisse pas pourtant de faire reüssir sa volonté par autres moyens & ressorts. C'est pourquoy il arriue aucunefois tout au rebours de nos desseings & de nostre attéte, que ce que nous teniõs pour tout asseuré nous semblant tres-aisé se change en vn euenement inesperé: & ce que nous estimiõs tres-difficile, voire impossible, reüssit tout autrement soit en bien ou en mal, en vtilité ou dommage, selon qu'il plaist à Dieu. Auquel propos sainct Augustin disoit tresbien que *le vouloir ou ne vouloir pas est en telle sorte au pouuoir de celuy qui veut ou ne veut pas qu'il n'empesche aucunement la volonté diuine & ne va point au dessus de sa puissance.* Ainsi donc la volonté humaine demeurant en sa liberté & en son inclination resistãt à la determinaison de la volonté diuine, Dieu ne laisse pas d'operer par autres causes cõme bon luy semble, & Dieu operant cõme bon luy semble (s'il faut ainsi dire) en despit

XIIII.

Aug. c. 12 de cor. & grata.

despit de l'opiniastreté humaine nous ne laissons pas aussi de courir de nostre costé au bien apparent suiuant nostre inclination. Car comme en vn iour de bataille ceux qui combattent soubs vn grand Capitaine peuuent auoir diuerses fins,les vns la gloire,les autres le gain ,d'autres encore la haine contre les ennemis,ou le seruice de leur prince:le capitaine neantmoins qui ne se propose que la victoire, se sert de toutes ces volontez , pour faire reüssir la sienne. Ainsi la volonté des hommes demeurant libre est tousiours reglée à celle de Dieu insensiblement & sans violence. Grand , notable & merueilleux en est l'exemple en la redemption humaine. Car à la mort du redempteur il y eut diuerses volontés & diuerses fins d'icelles , comme celle de Iudas , des prestres de la loy,de Caïphe,de Pilate, des soldats , du peuple. Car tous conspirerent ou consentirent à ceste mort qui nous donna la vie:& en ce faisant la volonté de Dieu fut accomplie , quoy que la fin des conspirateurs fut bien diuerse.

XIV. Quant à la determinaison de la preuision ou prescience diuine elle n'apporte aussi aucune necessité à l'euenement des choses: autrement il s'ensuiuroit que Dieu preuoyant le mal futur , il seroit autheur & cause d'iceluy , blaspheme trop execrable.

...st.mart. c. 5. Au contraire (dit tresbien S. Iustin martyr) Dieu preuoit le mal futur , parce qu'il doit arriuer par l'operation des causes secondes outre sa volonté, toutesfois par sa permission. Or tout ainsi que l'homme pour se ressouuenir des choses passées ou voir les presentes côme obiects de ses sens , n'est pas pourtant cause de leur estre,mais au contraire il les void parce qu'elles luy sont en obiect: car qui diroit que ie suis cause d'vn homicide parce que ie le voy commet-

commettre deuant mes yeux ? De mesmes Dieu auquel sans nulle distinction de temps toutes choses sont presentes n'est pas cause d'icelles pour les voir parfaictement auant qu'elles soient:mais il les void parfaitemét parce qu'elles luy sont presentes. Car ce qu'à nostre maniere de conceuoir nous disons preuoir,preuision & prescience,est en Dieu vrayement voir presentement,vision & science. Or d'autant que Dieu ne se trompe iamais en sa preuoyance & prescience il est bien necessaire de dire ; Dieu a preueu telle chose,elle arriuera donc ainsi de necessité : *cela* (comme parlent les Theologiens(*est veritable en sens composé non pas en sens diuisé*:c'est à dire, que supposát que Dieu l'a ainsi preueu il arriuera infailliblement ainsi qu'il l'a preueu:sans que pourtant sa preuoyance considerée separément soit la cause de tel effect. Ce qu'ils disent encore en autres termes *qu'il est veritable non point par necessité de consequent, ains de consequence*, ainsi que i'ay remar ué ailleurs. Car si nous pensions attribuer simplement à la cognoissance diuine l'euenement des choses , nous blasphemerions execrablement : d'autant que Dieu sçait & cognoit vne infinité de choses qui ne seront pourtát iamais. *En la Logique li. 4. ch. 12.*

XV. Ie veux dôner encore vne autre distinctió asses aisee pour côcilier & accorder la determinaisó& prouidéce diuine auec l'incertitude & indifferéce des choses contingentes & indifferentes,& la liberté des actiós humaines:c'est qu'il y a tres-notable difference en la côsideration de l'euenemét des choses futures côme elles sont en l'idée diuine, ou bien comme nous les conceuons. Car tout ce que Dieu a determiné tant par sa volóté ou prouidéce que par sa preuoyáce ou prescience luy est present de toute eternité(cóme i'ay desia touché cy deuant) encore qu'il soit esloi-

gné

entendu il est aisé à voir que la determinaison diuine n'estant que concurrente auec les causes secondes, elle ne les violente nullement & n'apporte necessité quelconque à leur euenement. Car quelle force ou violence y a-il en ce qui suit sa disposition naturelle?

I'entens encore apres tant de raisons & decisions fremir l'heretique obstiné, lequel m'oppose pour vn dernier argument qu'à tout le moins la predestination des esleus de Dieu & la reprobation des damnez semble destruire le liberal arbitre de l'homme, en tant que ceux-cy ne sçauroient faire des œuures iustificatiues, & ceux-là en font de necessité par l'assistance & cooperation de la grace diuine. La resolution de laquelle obiection est certes plus propre à la Theologie qu'à la Metaphysique; toutefois ie ne lairray pas de la rapporter en peu de mots, puis qu'elle se rencontre à ce discours. XVI.

Si la predestination destruit le liberal arbitre de l'homme; & pourquoy Dieu predestine les vns à salut, les autres à perdition.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. Que l'homme se peut releuer de peché. II. Et la grace de Dieu cooperant auec luy, il produit toutes sortes de bonnes œuures. III. Que Dieu ne pouuoit manifester sa iustice sans le peché des demons & de l'homme. IV. que le mistere de l'incarnation, tesmoignage de l'infinie bonté de Dieu, n'eust pas esté accompli sans le peché de l'homme. V. Les marques des predestinez, & des reprouuez selon la iustice presente.

L'Homme a naturellement en soy quelque disposition, faculté ou puissance de se releuer du pe- I.

tous les hommes soient generalement appellez à leur salut : car ; (comme l'escriture nous enseigne) *Paul. I. ad Ti. c. 2.* Dieu veut que nous soyons tous sauuez : toutefois par la grace assistante ou concomitante il rend tellement soupple leur volonté que comme ils sont ap- *Ad Rom c. 3.* pellez ils suiuent volontiers ; & par là sont iustifiez & en fin glorifiez au lieu que les reprouuez demeurent & meurent obstinez en leur peché pour n'auoir voulu suiure estans appellez auec les autres.

III. Ces discours estant donc plus propre à la Theologie qu'à la Metaphysique (ioinct que de nostre temps plusieurs signalez personnages en ont escrit tres-doctement & amplement) ie les passe plus legerement que le subiet ne le requiert. Mais comme ie veux aller plus outre, il me semble que le lecteur curieux me retient & sur ce propos de la predestination me fait vne telle demande auec beaucoup d'estonnement. Helas ! pourquoy est-ce que Dieu auant que les hommes ayent fait ny bien ny mal, auant qu'ils soient nais ny seulement conceus au monde, voire mesme de toute eternité destine les vns à la gloire & beatitude ; & les autres à la damnation & supplice eternel, ainsi qu'il est escrit *Malac. 3.* de Ioseph & d'Esaü ? pourquoy est-ce qu'il permet que les damnez naissent au monde pour estre ainsi eternellement miserables ? qu'elle vtilité reçoit Dieu en effaçant ainsi son image ? que ne les assiste-il plustost de sa grace, comme il fait à ses esleus, afin qu'il soit benit & glorifié d'vn plus grand nombre de creatures ? Car (comme dit le *Psal. 113. Psal. 79.* Roy-Prophete) *Les morts ; ô Seigneur ne te loüeront point ny tous ceux qui descendent aux enfers : Quelle vtilité receuras-tu en mon sang si ie descends à la corruption c'est à dire, à la mort eternelle.* Ceste curiosité ne

Paul. ad Rom. c. 9. meritoit point autre responce que celle de l'Apostre, à sçauoir qu'il a pleu ainsi à Dieu, qui faict de ses creatures comme vn potier fait des vases d'vne mesme piece de terre les vns pour seruir à la table, les autres pour receuoir les ordures; & croy-ie qu'il vaudroit mieux n'en rien dire d'auantage que s'enhardir d'en parler plus auant & auec trop de curiosité. Toutefois puis que le subiet nous y porte i'oseray respondre à cela que Dieu ayant creé ces deux excellentes images de la diuinité l'Ange & l'Homme pour sa gloire & non pour l'amour d'elles mesmes, il falloit que pour faire paroistre ceste gloire maiestueuse en toutes façons, il y en eust qui participassent aux graces & faueurs diuines, & d'autres qui ressentissent les effects de sa iustice rigoureuse. Car comme le souuerain pouuoir d'vn grand prince ou monarque ne reluit pas moins en la corde d'vn pendu iusticié qu'au collier d'vn cheualier d'honneur. Ainsi la maiesté diuine est magnifiée & manifestée en sa iustice tout aussi bien qu'en sa bonté.

IV. D'ailleurs ce merueilleux & incomprehensible mystere l'Incarnation du Fils de Dieu, ne pouuoit estre accomply que par la redemption des ames perduës par le peché: & ceste redemption estant la plus certaine preuue que Dieu pouuoit donner de sa bonté, laquelle sans cela eust demeuré cachée, il falloit pour la mettre en euidence que le peché de l'homme interuinst. Et voilà comment le peché des mauuais Anges & des hommes fait manifester la iustice de Dieu: mais celuy des hommes seul a esté cause d'vn souuerain bien. C'est pourquoy ie Grego. veux icy repeter l'exclamation de S. Gregoire que i'ay cy-deuant rapportée: *O heureuse faute, heureux peché, qui as merité vn tel Redempteur!*

Ie

Ie veux adiouster encore à cela vne autre curiosité plus vtile: c'est que selon la iustice presente, c'est à dire, par la foy & bonnes œuures des hommes nous pouuons iuger qu'ils sont predestinez: mais sur toutes choses par l'humilité, par la charité, patience & facilité de pardonner à leurs ennemis, & se reconcilier à iceux: mais quant à l'execution on n'en sçauroit rien dire. Car tel est à present en estat de grace & de salut qui mourra en peché mortel: & tel au contraire en peché mortel qui mourra en estat de grace. C'est pourquoy sainct Paul quoy que vaisseau d'election disoit de soy-mesme qu'il ne se sentoit en rien coulpable, & toutefois n'estoit pas en cela iustifié. De quoy il faut aussi apprendre que les sectaires de nostre temps sont extremement impudens & presomptueux se glorifians qu'ils sont asseurez de leur salut. Il faut bien l'esperer ainsi: mais nul ne s'en peut asseurer: & n'est pas besoin que nous-en soyons asseurez, parce que cela nous rendroit insolens & induiroit au desespoir les autres. Au contraire aussi l'arrogance, la superbe, la cruauté, le defaut de charité, l'impatience à la vengeance, l'obstination au peché sont des marques de reprobation. V. 1. Cor. cap. 4.

Cela suffira pour contenter la curiosité d'vne ame fidele & Chrestienne. Mais d'autant que la predestination n'est qu'vne espece de la prouidence diuine & ne regarde que les hommes, il faut discourir en suite du genre, qui s'estend à toutes choses.

De la prouidence de Dieu.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. Deux sortes de prouidence. II. Prouidence humaine. III. Prouidence diuine. IV. Fin naturelle des choses. V. Que les hommes abusent superstitieusement du mot Fortune, cas fortuit & aduenture. *VI. Fin surnaturelle, à laquelle l'homme ne peut paruenir sans l'assistance de la grace diuine. VII. Difference du soin que Dieu a de l'homme & des autres creatures. VIII. Predestination n'est que pour l'homme.*

I. LA prouidence peut estre consideree doublement ou comme estant partie de la prouidence, ainsi que Ciceron la prend : & consiste en la consultation des choses doubteuses & en vne bonne & seine resolution pour les conduire à heureuse fin: ou bien elle peut estre prise absoluëment pour vn reiglement & ordre generalement estabi en toutes choses pour leur fin.

Ci. lib. 2. de inuen.

II. Il est tout euident qu'en la premiere signification la prouidence ne conuient point à Dieu, parce que ne doubtant iamais de chose quelconque, luy à qui toutes choses sont presentes & cogneuës de toute eternité, n'a que faire d'en consulter ny deliberer.

III. Mais en la seconde signification la prouidence est propre à Dieu, parce que c'est vne perfection tres-grande, laquelle suit la merueille de la creation. C'est pourquoy les saincts Peres definissent cõmunement la prouidence diuine le soin que Dieu a de ses creatures. Car ce n'est pas assez à Dieu d'auoir tesmoigné sa toute puissance par la creation du monde & des choses contenuës en iceluy s'il ne les conseruoit aussi par sa bonté & sagesse infinie, qui maintient toutes choses en vn bel ordre & les conduit chacune à sa fin : autrement il faudroit dire qu'il seroit ou cruel

Io. Damasc c. 29. lib. 6. de fide ortho. Grego. Nyss. c. 1. de prouid.

ou

ou impuissant : cruel, de n'auoir point de soin de conseruer ce qu'il auroit produit pour quelque fin: ou impuissant, de ce qu'il ne pourroit le faire : ains au contraire estant tres-bon, tres-sage & tout-puissant, il s'ensuit qu'il y a en luy prouidence. *C'est toy, Pere* (dit la Sapience) *qui gouuernes toutes choses par ta prouidence.* C'est luy qui fournit la nourriture iusques aux plus petits oysillons qui ne sement ny ne moissonnent : c'est luy qui reigle sagement le cours des astres afin d'entretenir la vicissitude des saisons de l'annee pour la generation & production des animaux, des plantes & des mineraux: bref c'est par ceste prudence que toutes choses sont dirigees & conduites à leur fin : aussi bien les bonnes que les mauuaises, ainsi que i'ay remarqué plus amplement en ma Physique sans qu'il soit besoin de le repeter icy encore.

Sap. 14. *Ps.* 146. *Mat.* 6. *Sap. c.* 6. *Pet. c.* 5. *Mat.* 10. *Au liu.* 2. *ch.* 12.

IV.

Or ceste fin est double. L'vne laquelle estant proportionnee à la nature des choses, aussi y peuuent-elles paruenir de leurs propres forces & facultez naturelles: comme nous voyons au cours des astres, en la generation, accroissement & propagation des animaux & des plantes.

V.

Vray est que les effects de ceste prouidence sont quelquefois si estrâges & merueilleux que les hômes n'en pouuant recognoistre les causes secondes, & y adioustât la plusspart ou de la superstition, ou de l'infidelité & atheisme les attribuét à certain destin, sort, fortune & auanture: termes indignes d'vn Chrestien, qui doit tout rapporter à la prouidéce de Dieu: *lequel* (côme nous enseigne l'escriture saincte) *regle le sort & les balotes, & les dez qui sont iettez, & qui tue celuy qui a esté occis par le chasseur lequel pensoit tirer au gibier, ou par celuy qui esbranchoit vn arbre ne pensant nuire à personne.*

Pro. 16. *Exo.* 21. *Deu.* 19.

Au liu. 2. ch. 10. 11. 12. Sur lequel subject tout le paganisme a erré, ainsi que i'ay monstré en ma Physique.

VI. L'autre fin est sur-naturelle, à laquelle les choses ne peuuent atteindre d'elles-mesmes parce qu'elle excede leurs forces naturelles; quoy qu'elles y ayent quelque disposition: de sorte que si elles n'y sont portees par l'assistance de la gloire diuine, elles en demeurent forcloses. Telle est la gloire eternelle, à laquelle l'homme a bien quelque disposition de soy, & est capable de la iouïssance d'icelle, ayant esté creé à ces fins: mais il n'y peut iamais paruenir si Dieu ne l'y conduit par sa grace: ny plus ny moins qu'vne flesche a bien la disposition naturelle d'aller frapper la bute esloignée: mais si elle n'y est poussée estant decochée de l'arc par la force d'vn bras asseuré, elle n'y paruiendra iamais de soy-mesme.

VII. Aussi faut-il obseruer que le soin que Dieu a des hommes est bien different de celuy qu'il a des autres creatures. Car il a soin de l'homme pour l'amour d'iceluy mesme: d'autant que c'est son image: & des autres creatures, en tant qu'elles seruent à l'ornement de l'vniuers.

VIII. Or la particuliere prouidence de Dieu par laquelle l'homme est conduit à vne fin sur-naturelle, & tres-heureuse, est proprement appellée des Theologiens, *Predestination*: de laquelle nous auons parlé cy-dessus assez amplement & possible plus qu'il n'appartient à vn discours de Metaphysique. Car la Theologie profonde bien plus auant ce subjet, & autres sur lesquels ie veux passer legerement: & mesmes sur les deux qui suiuent de la bonté & misericorde de Dieu.

De

De la bonté & misericorde de Dieu.

CHAP. IX.

Sommaire.

I. *Ingratitude de l'homme & bonté de Dieu.* II. *Dessein de l'autheur.* III. *La bonté diuine s'estend à toutes creatures & la misericorde au seul homme.* IV. *La bonté est essentielle à Dieu, & la misericorde est à nostre regard.* V. *Argument* I. *pour demonstrer la bonté de Dieu.* VI. *Que Dieu est plustost le bien ou bonté mesme que bon.* VII. *Autre argument pour demonstrer la bonté diuine.* VIII. *Sentence notable d'Aristote.* IX. *Difference entre la bonté du createur & des creatures.* X. *Preuue de la misericorde de Dieu.* XI. *Obiection.* XII. *Response.* XIII. *Tesmoignage de la misericorde de Dieu enuers l'homme.* XIV. *Que Dieu n'a tant manifesté aucune de ses perfections que la misericorde.*

O Que c'est bien à leur confusion que les hommes, qui retiennent tous de la meschanceté & desobeïssance de leur premier pere, osent parler de la bonté infinie de Dieu, de laquelle ils se rendent indignes par vn nombre innombrable d'offenses qu'ils commettent iournellement contre icelle: laquelle pourtant ne laisse pas de les attendre à repentance; & leur donner temps de se remettre au chemin de salut, dont ils se fouruoyent & detraquent à tous coups par quelque damnable inclination qu'ils ont plus au mal qu'au bien. I.

Toutesfois (comme i'ay protesté ailleurs) ne m'ayant proposé autre but en escriuãt que la loüange de Dieu & l'instruction des belles ames (qui est tres-agreable à Dieu) ceste diuine bonté benira mon dessein, & fauorisera les labeurs de mes estudes de l'assistance de sa grace, afin que quoy que profane, ie II.

puisse plus dignement philosopher sur le subjet de ses perfections, & mesmes sur ce qui est de sa bonté & misericorde infinie: sur quoy pourtant i'ayme mieux laisser mediter le lecteur Chrestien que l'entretenir trop longuement.

III. Pour façonner donc & mieux disposer les ames Chrestiennes à ceste meditation il faut sçauoir que la bonté & misericorde de Dieu sont bien differentes entre elles. Car la bonté s'estend beaucoup plus, estant comme le genre, & la misericorde comme vne espece. Et par ainsi toute misericorde est bonté: mais toute bonté n'est pas misericorde. Car la bonté diuine regarde generalement toutes ses creatures, ainsi que nous auons dit cy-deuant de la prouidence. (Au chap. precedent.) Aussi toutes creatures en ressentent iournellement le fruict & les effects tant en receuant leur estre d'icelle, qu'en leur conseruation, entretenement, & salut, & en mille sortes de bien-faits ordinaires qu'elles reçoiuent incessamment de la main de Dieu, non pour autre chose que parce qu'il est tout bon & qu'il veut manifester sa bonté. Mais la misericorde ne regarde proprement & particulierement que l'homme: auquel Dieu a tellement logé ses affections & amours que mesmes il a daigné enuoyer son Fils vnique pour subir le supplice & porter la peine qu'auoient merité les hommes pour leurs pechez. O bonté infinie de Dieu! vraye misericorde enuers les hommes.

IV. Il y a encore vne autre difference tres-notable entre la bonté & misericorde de Dieu. C'est que la bonté est essentielle à Dieu, & Dieu ne sçauroit estre Dieu qu'il ne soit tout bon, voire le bien & la bonté mesme, ainsi que les anciẽs Philosophes l'appelloiẽt, comme i'ay cy-deuāt remarqué. (Au ch. 2. du liu. 9.) Mais la misericorde n'est

n'est point consideree comme essentielle à Dieu, ains seulement auec relation à l'endroit de l'homme seul enuers lequel il exerce les effects de sa misericorde sans nombre. Voilà quant à la difference qui est entre la bonté & misericorde de Dieu. Maintenant ie veux prouuer en peu de mots qu'elles sont l'vne & l'autre propres à Dieu, sans m'estendre sur leurs effects, lesquels nous estant incessamment communiquez nous serions insensibles si nous ne les ressentions, & ingrats si nous ne les recognoissions par actions de graces & loüanges enuers celuy duquel nous les receuons. Ioinct qu'estant le subject ordinaire des predications de ceux qui nous exhortét à nostre salut, & à nostre fin tres-heureuse, il n'y a si mauuais Chrestien qui n'en ait les oreilles battuës.

Pour le regard doncques de la bonté diuine ie V. la prouueray par deux argumens. L'vn est tel. Tout estant est bon : voire d'autant meilleur qu'il a son estre plus excellent, & en sorte que la bonté respond à la condition de l'estre. Or Dieu est vn estant souuerain & infini : il est donc souuerainement & infiniement bon. La proposition *que tout estant est bon*, a esté cy-deuant prouuée en traictant de ce transcendant *Bon* ou *Bien*. La reprise, *que Dieu est infini*, a esté aussi prouuée en discourant des attributs precedens. *Au ch. 6. du li. 10.*

Mais tout ainsi que nous auons aussi monstré en VI. son lieu que Dieu est plustost l'estre mesme qu'vn estant : aussi est-il plus proprement appellé Bien ou la Bonté mesme que Bon : & mesmes le Prophete l'a nommé *Tout bien* : & S. Gregoire de Nysse en a parlé en ces termes : *Dieu* (dit-il) *est vn tel bien qu'il est au dessus de tout le bien que nous sçaurions conceuoir par entendement ou pensée.* *Au c. 10. du liu. 9.* *Exo. 33.* *Greg. Nyss. c. 1. de op. hom.*

L'autre argument peut estre ainsi formé. Toutes VII. per-

perfections ſont bonnes: En Dieu il n'y a rien que perfections: Il n'y a donc rien en Dieu que choſes bonnes: ou bien ainſi. Ce qui eſt tres-parfait eſt tres-bon: Dieu eſt tres-parfait: Dieu eſt donc tres-bon. La propoſition eſt aſſez notoire. La repriſe a eſté cy-deuant demonſtrée, & eſt tres-aisée à demonſtrer. Car ſi Dieu n'eſtoit tres-parfait, voire infiniement parfait, il ne ſeroit pas Dieu: en tant qu'on pourroit conceuoir quelque choſe plus parfaite que Dieu, il auroit defaut de ce plus là. Or nul defaut ne pouuant tomber en Dieu, il eſt de neceſſité infiniemēt parfait.

Au ch. 4. du li. 10.

VIII. C'eſt pourquoy Ariſtote a diuinement philoſophé diſant que Dieu n'a beſoin de choſe quelconque: parce que contenant en ſoy toute ſorte de bien, il eſt content de ſoy-meſme.

Ariſt. c. 1. lib. 7. Polit.

IX. De cecy nous pouuons apprendre la difference qu'il y a entre la bonté du createur & des creatures: d'autant que celle du createur eſt infinie & qu'il la tient de ſoy: & celle des creatures finie & limitée, laquelle elles tiennent par participation du createur comme leur eſtre. Mais il y en a encore d'autres: comme que Dieu eſt tellement bon, qu'il n'y a iamais mal quelconque en luy: & les creatures eſtant bonnes en vne façon peuuent eſtre mauuaiſes en quelque autre, ainſi que le Philoſophe meſme l'enſeigne. Ioinct que le createur ſans aucunement changer confere & communique ſa bonté à toutes choſes: & les creatures ne peuuent communiquer leur bien ou bonté ſans quelque changement ny meſmes quelquesfois ſans ſe deſtruire elles meſmes, comme il aduient lors qu'vne choſe eſt engendrée par la corruption d'vne autre.

X. Quant à la miſericorde, puis que c'eſt vne eſpece de bonté & que Dieu eſt infiniement bon, il faut

que soubs ceste bonté infinie soit aussi comprise la misericorde. Ioinct qu'estant necessaire à certaines creatures à sçauoir aux hommes pour les conduire à vne fin sur-naturelle, tres-parfaite & tres-heureuse; il la faut trouuer au createur qui seul les peut conduire à telle fin.

Quelqu'vn trouuera à l'auenture fort estrange que la misericorde soit attribuée à Dieu, attendu qu'elle semble marquer tristesse & desplaisir du malheur d'autruy. Car Dieu estant vne intelligence tres-pure & tres-simple, comment est-ce qu'il peut estre misericordieux sans compassion & commiseration? & comment est-ce qu'il peut auoir compassion sans passion, regret & desplaisir? XI.

A quoy ie respons que c'est mesurer les perfectiõs diuines à l'aune de nostre entendement, lequel à cause de la composition & vnion de l'ame auec le corps, ne peut rien conceuoir de purement simple & sans quelque cõposition. Mais la verité est que Dieu (comme dit tresbien S. Bernard) est totalement impassible, non toutefois incompassible: non pas qu'il compatisse pour estre affecté ou afligé à nostre maniere, du malheur d'autruy: mais seulement quant à l'execution de sa bonté. Car comme nous appellons pitoyable celuy lequel ayant pitié du malheur de son prochain luy assiste en son affliction de tout ce qui est de son pouuoir. Ainsi à nostre maniere d'entendre disons-nous que Dieu est pitoyable & misericordieux nõ pas quant à ceste premiere partie de la charité humaine qui est de cõpatir auec les affligez & participer aucunement à leur affliction: mais seulement quant au secours de la grace de Dieu, lequel est tousiours prest de subuenir à ceux qui le reclamẽt auec humilité & contrition de cœur (ainsi que nous XII.

Bernar. serm. 2. in Can.

Psal. 70. enseigne le Roy Prophete) recognoissans leurs pechez & faisans penitence d'iceux.

XIII. I'oseray bien dire d'auantage que toutes les operations de Dieu enuers l'homme sont proprement & particulierement des effects de sa misericorde. Car il luy donne l'estre & permet qu'il naisse sçachant bien qu'il en sera offensé. Il le maintient & conserue mesme pendant & apres qu'il en est offensé. S'il recompense ses bonnes œuures, la recompense surpasse les merites. S'il le punit pour ses pechez la iustice diuine n'egale point les demerites du pecheur. Mais sur tout en la remission des pechez reluit à merueilles la misericorde de ce bon Dieu autheur & conseruateur de toutes choses.

XIV. Voicy vne proposition beaucoup plus hardie & plus releuee que les precedentes. C'est que Dieu n'a iamais donné vn effect infiny d'aucune de ses perfections qu'en ce qui est de sa bonté ou misericorde. Sa puissance infinie est bien remarquee en la creation, en tant que c'est vn moyen d'agir par vne vertu infinie : mais il pouuoit bien créer plusieurs autres creatures spirituelles & corporelles & plusieurs voire infinis mondes. Sa sagesse & sa prouidence s'estend à tout l'vniuers & aux choses comprises en iceluy : mais elle se pourroit encore estendre à infinis mondes. De mesme est-il de sa iustice & autres perfections. Mais quant à la bonté ou misericorde le tesmoignage s'estend à l'infinité. Car ayant donné son Fils vnique pour l'expiation & redemption des pechez des hommes, il a donné vne chose infinie en essence, en prix, & en toute sorte de perfection: de sorte qu'il ne pouuoit rien faire de plus pour le genre humain. Ie laisseray là dessus mediter le lecteur Chrestien & considerer cõbien il est obligé

particu-

particulierement à Dieu sur toutes les autres creatures. Car les autres n'en tiennent que la generation, qui ne luy a rien cousté qu'vne parole, voire que la nuë volonté: car Dieu ne parle point. Mais l'homme outre la generation en a receu la regeneration par l'effusion du sang tres-pur de l'aigneau sans tache, qui est mort volõtairemẽt pour nous redõner la vie.

Iusques icy nous auons traité des principaux attributs de la diuinité. Mais d'autant que nous auons dit souuent que toutes perfections sont en Dieu, il faut que nous recherchions si les vertus morales qui sont des perfections en l'homme peuuent aussi conuenir à Dieu: car cela n'est pas sans doubte.

Si les vertus morales sont en Dieu.

CHAP. X.

Sommaire.

1. Toutes perfections sont en Dieu. II. La 1. sorte de vertu morale marquant superiorité conuient à Dieu. III. La 2. marquant inferiorité en est esloignée. IV. La 3. pareillement parce qu'elle consiste en la moderation de certaines passions. V. Si telles vertus ou mesmes des passions sont attribuées à Dieu c'est par metaphore, ou pour s'accommoder à la maniere d'entendre des hommes.

En tant que la vertu morale signifie perfection, il ne faut nullement douter que Dieu contenãt en soy par eminence (comme parlent les Theologiens) toute sorte de vertu, tout ce qui est de perfection és vertus morales, ainsi qu'en toutes autres choses, ne luy conuienne. Mais d'autant qu'entre les vertus morales il y en a quelques vnes qui presupposẽt defaut & imperfectiõ corrigée par l'habitude de la vertu: laquelle presupposition & condition est totalement esloignée de la diuinité: pour ne tomber en I.

cest

cest erreur, ou plustost blaspheme execrable, il faut faire distinction des vertus morales en trois sortes, afin de pouuoir discerner qu'elles sont propres & aduenantes à Dieu.

II. Premierement donc certaines vertus regardent l'action & les effects de celuy qui en est doüé enuers quelqu'autre auec splendeur, magnificence, superiorité, & fermeté, comme la liberalité, la clemence & facilité à pardonner, la fidelité à tenir sa promesse: lesquelles vertus & autres semblables sont toutes aduenantes à Dieu: comm[e] nous en ressentons incessamment les effects.

III. En second lieu il y a des vertus qui marquent quelque inferiorité de celuy qui en est doüé à l'endroit de quelqu'autre: comme certaines especes de iustice, la religion enuers Dieu, le respect enuers nos parens & superieurs. Et telles vertus ne peuuent conuenir à Dieu, parce qu'il n'a point de superieur ny mesmes de compagnon auquel il soit obligé à telles redeuances.

IV. Pour la troisiesme, il y a encore des vertus, lesquelles ne sont autre chose que l'habitude de sçauoir retrancher ou pour le moins bien releuer & reigler les defauts, imperfections ou passiós de leur subiet, c'est à dire de celuy auquel elles se trouuent: comme la vaillance, qui oste ou modere la crainte: la temperáce, qui reigle la concupiscence & l'ire la taciturnité, qui est la moderation de la langue. Et telles vertus non plus que celles de la precedente espece, ne doiuent point estre attribuées à Dieu: lequel estât exépt de tout defaut, imperfection, passion & affection, n'a point aussi besoin de l'oster, reigler ou attremper.

V. Or quand les escritures sainctes luy attribuent aucunefois non seulement de telles vertus, mais aussi

des

des passions mesmes desreglées & messeantes aux hommes: c'est pour s'accõmoder à la foiblesse de nostre entendement, en parlant de Dieu comme d'vn homme par metaphore ou analogie pour representer quelque action fort efficace & puissante en luy, mesmement la seuerité de sa iustice: comme quand il est appellé par le Roy Prophete, *le Seigneur vaillant & puissant au combat*: & quand il le prie de ne le vouloir point tancer *en sa fureur*: & lors qu'il est appellé *fort ialoux* de ce qu'on rend aux idoles & faux dieux le culte & la veneration deuë à luy seul comme souuerain & tout puissant seigneur de toutes choses. Pareillement disons-nous par metaphore, improprement & à nostre maniere d'entẽdre que Dieu est appaisé, que son ire & fureur est accoisée: quoy que telles passions soient totalement esloignées de luy qui est eternellement immuable. *Psal.* 13

Mais parce qu'on pourroit adonc doubter comment il est possible que Dieu demeurant en sa pureté, simplité & immutabilité puisse receuoir tant de perfections differentes que nous luy auons cy-deuant attribuées, outre vne infinité d'autres qui luy conuiennent pareillement il faut resoudre ceste difficulté en suite & mettre fin à ce discours de la diuinité qui est vn subjet ineffable, inscrutable & incomprehensible.

Comment toutes perfections estant en Dieu il demeure neantmoins tousiours pur, simple, indiuisible, & immuable.

Chap. XI.

Sommaire.

I. La Fable de Pandore. II. Toutes perfections sõt essentielle à Dieu. III. Preuue ou argument de cela. IV, Com-

ment les perfections creées ſont dictes eſtre en Dieu. V. *Selon les Theologiens.* VI. *Similitude.* VII. *Trois manieres par leſquelles toutes perfections ſont en Dieu, en cognoiſſant, en faiſant & eſſentiellement.* VIII. *L'imperfection de noſtre maniere de conceuoir les perfections diuines.* IX. *Obiection.* X. *Solution.* XI. *Deux ſortes d'action en Dieu, l'vne interne & l'autre externe.* XII. *Belle ſimilitude.* XIII. *Autre maniere de conceuoir toutes perfections en Dieu.* XIV. *Comparaiſons fort notables ſur ce ſubiect.* XV. *Proteſtation de l'autheur.*

I. LEs Poëtes voulans repreſenter vne entiere & accomplie perfection ont feint vne Pãdore, à l'ornement de laquelle chacun des Dieux auoit cõtribué ce qu'il auoit en ſoy de plus riche, de plus beau & de plus excellent: ainſi que Ronſard l'a depeint doctemẽt luy parangõnant ſa maiſtreſſe en ces beaux vers.

Lors Apollon richement la decore
Or' de ſes rais luy façonnant les yeux;
Or' luy donnant ſon chant melodieux,
Or' ſon oracle & ſes beaux vers encore. *Ronſard en ſes Amours*
Mars luy donna ſa fiere cruauté,
Venus ſon ris, Diane ſa beauté,
Pithon ſa voix, Ceres ſon abondance.
L'aube ſes doigts & ſes crins deliés.
Amour ſon arc, Thetys donna ſes pieds,
Clion ſa gloire, & Pallas ſa prudence.

Ceſte Pandore pourroit bien aucunement meriter d'eſtre appellée diuine, parce qu'elle participe des perfections de pluſieurs diuinitez. Mais d'autre part ce ſeroit vne bien chetiue creature, puis que pour la perfectionner il luy a conuenu rapporter tant de diuerſes pieces, chacune d'icelles à part eſtant imparfaite. Auſſi eſt-ce vne fable.

II. Il en eſt tout au rebours du vray Dieu. Car il ne

reçoit

reçoit aucune perfection d'ailleurs:ains toutes choses reçoiuent de luy tout ce qu'elles ont de bon, de beau, de parfait. Il est seul tout-parfait de soy-mesme, sa perfection luy est essentielle, & son essence estāt vne, tres-pure, & tres-simple il faut de necessité aussi que sa perfectiō soit vne, pure, simple & exempte de toute composition. Cela est assez cogneu & demeure suffisamment prouué par les discours precedens touchant la simplicité, indiuisibilité & immutabilité de Dieu. Mais la difficulté gist à monstrer maintenant comment est-ce qu'il se peut faire qu'en Dieu estant toute sorte de perfections: ce ne soit pourtant qu'vne seule perfection. Il faut donc icy prouuer deux choses. L'vne qu'en Dieu est toute sorte de perfection. L'autre que toutes les perfections que nous sçaurions attribuer, tant soient-elles differentes selon nostre conception, ne sont qu'vne mesme & seule perfection de l'essence diuine.

Quant à la premiere, nous en auons donné cy-deuant des preuues particulieres touchant diuers attributs: mais en voicy vne generale, qui seruira pour toutes les perfections que nous sçaurions nous imaginer & infinies autres. Toute perfection est creée ou increée: Si elle est increée elle ne peut estre qu'en Dieu seul, qui est increé, & icelle infinie & vnie à son essence, comme il est infini, & ne contient rien en soy qui ne luy soit essentiel. Si elle est creée, elle ne peut proceder que de celuy-là mesme qui est seul increé & createur de toutes choses. Si elles procedent donc de luy il faut qu'elle soit d'autant plus excellente en luy qu'il excelle infiniement sur les creatures. Ceste conclusion ou illation est euidente & necessaire. III.

Toutefois il faut bien prendre garde de ne nous IV.

mesconter pas en attribuant à Dieu les perfections crées, estant tres certain qu'il n'y a rien en luy qui ne soit eternel & increé. Ainsi donc, quand nous disons qu'en Dieu est toute sorte de perfection tant creée qu'increée, il faut tousiours entẽdre que l'vne, & l'autre est en Dieu & selon Dieu vne mesme: toutesfois que nous appellons l'vne creée par quelque relation aux creatures: esquelles remarquãs quelque perfectiõ nous inferons quant & quant qu'elle doibt estre aussi en Dieu: mais infiniement excellente & vnie à son essence, au lieu qu'és creatures elle n'est qu'accident ou proprieté, ne l'ayant que par quelque defluxion de la diuine grace enuers icelles.

V. Les Theologiens traictant ceste question disent que les perfections des creatures sont en Dieu par eminence, & aux creatures par communication ou participation: c'est à dire, que Dieu communiquant quelques perfections aux creatures, il les contient neantmoins toutes en soy, la priuation d'aucune perfection ne pouuant tomber en celuy qui est infiniement parfait. Or contenir par eminence les perfections des creatures, c'est à dire auoir en soy tout ce qui est de perfection és creatures, non toutesfois en la forme & maniere qu'elles sont és creatures.

Aug. cap. 24. l. 4. de genesi ad lit. Th. 1. p. q. 4. Ansc. c. 24. Monolog.

VI. Cela se peut encore monstrer par vne autre similitude plus aduenante. Le Roy creant des officiers ou pour la milice, ou pour la iustice, ou pour les finances, auec autorités, frãchises, prerogatiues, preeminences, honneurs & dignités: il a bien en la consideration de leurs charges diuerses dignités & autorités, lesquelles leur ont esté departies selon le bon plaisir du Roy: mais neantmoins la dignité royale seule les contient toutes par eminence.

Car

Car comme respondit Porus à Alexandre le Grand, qui dit *Royalement* dit tout. Ainsi Dieu contient en son essence infinie tout ce qu'on void de perfection en ses creatures : mais elles n'ont rien qu'elles ne le tiennent de luy: outre que(comme nous auons desia dit) les perfections sont des accidens és creatures. *Plut. in Alexan.*

VII. D'ailleurs nous pouuons dire que Dieu contient aussi les perfections de toutes creatures en trois façons : c'est à sçauoir en cognoissant, en faisant, & essentiellement. En cognoissant, parce que Dieu cognoit les perfections de toutes choses, & la chose cogneuë est en celuy qui la cognoit. En faisant, parce que Dieu a fait toutes choses, & les effects sont virtuellement en la cause auant son operation. Essentiellement, parce que l'essence de Dieu est d'vne perfection infinie, & l'infinité comprend tout ce qui est & mesmes ce qui n'est pas. C'est pourquoy Trismegiste disoit diuinement bien que Dieu estoit toutes choses tant celles qui sont que celles qui ne sont point : toutesfois qu'il auoit mis en lumiere & produit celles qui sont, & contenoit en soy celles qui ne sont point. Ce que nous auons cy-deuant exposé plus amplement en traictant des idées. Voilà quant à la preuue du premier chef proposé. *Trism. in Poeman.* *Au ch. 5. de ce li.*

VIII. Venons maintenant à l'autre auquel certainement il y a plus de difficulté. Car il est bien vray que nostre ame a des eslancemens subtils, releués, & qui tiennent beaucoup de la diuinité, de laquelle elle a pris son origine : tellement qu'il n'y a creature, l'essence & proprietés de laquelle elle ne puisse apprendre & comprendre. Mais quand elle vient à considerer son createur, qu'elle desire plus ardemment cognoistre que les creatures, ô qu'elle est empeschée, qu'elle a de peine à se bander, à s'enfler, à

mesconter pas en attribuant à Dieu les perfections crées, estant tres certain qu'il n'y a rien en luy qui ne soit eternel & increé. Ainsi donc, quand nous disons qu'en Dieu est toute sorte de perfection tant creée qu'increée, il faut tousiours entédre que l'vne, & l'autre est en Dieu & selon Dieu vne mesme: toutesfois que nous appellons l'vne creée par quelque relation aux creatures: esquelles remarquãs quelque perfectiõ nous inferons quant & quant qu'elle doibt estre aussi en Dieu : mais infiniement excellente & vnie à son essence, au lieu qu'és creatures elle n'est qu'accident ou proprieté, ne l'ayant que par quelque defluxion de la diuine grace enuers icelles.

V. Les Theologiens traictant ceste question disent que les perfections des creatures sont en Dieu par eminence, & aux creatures par communication ou participation : c'est à dire, que Dieu communiquant quelques perfections aux creatures, il les contient neantmoins toutes en soy, la priuation d'aucune perfection ne pouuant tomber en celuy qui est infiniement parfait. Or contenir par eminence les perfections des creatures, c'est à dire auoir en soy tout ce qui est de perfection és creatures, non toutesfois en la forme & maniere qu'elles sont és creatures.

Aug. cap. 24. l. 4. de genesi ad lit. Th. 1. p. q. 4. Ansc. c. 24. Monolog.

VI. Cela se peut encore monstrer par vne autre similitude plus aduenante. Le Roy creant des officiers ou pour la milice, ou pour la iustice, ou pour les finances, auec autorités, frãchises, prerogatiues, preeminences, honneurs & dignités: il a bien en la consideration de leurs charges diuerses dignités & autorités, lesquelles leur ont esté departies selon le bon plaisir du Roy: mais neantmoins la dignité royale seule les contient toutes par eminence.

Car

Car comme respondit Porus à Alexandre le Grand, *Plut. in Alexan.*
qui dit *Royalement* dit tout. Ainsi Dieu contient en son essence infinie tout ce qu'on void de perfection en ses creatures : mais elles n'ont rien qu'elles ne le tiennent de luy: outre que (comme nous auons desia dit) les perfections sont des accidens és creatures.

VII. D'ailleurs nous pouuons dire que Dieu contient aussi les perfections de toutes creatures en trois façons : c'est à sçauoir en cognoissant, en faisant, & essentiellement. En cognoissant, parce que Dieu cognoit les perfections de toutes choses, & la chose cogneuë est en celuy qui la cognoit. En faisant, parce que Dieu a fait toutes choses, & les effects sont virtuellement en la cause auant son operation. Essentiellement, parce que l'essence de Dieu est d'vne perfection infinie, & l'infinité comprend tout ce qui est & mesmes ce qui n'est pas. C'est pourquoy Trismegiste disoit diuinement bien que Dieu estoit toutes choses tant celles qui sont que celles qui ne sont point : toutesfois qu'il auoit mis en lumiere & produit celles qui sont, & contenoit en soy celles qui ne sont point. Ce que nous auons cy-deuant exposé plus amplement en traictant des idées. Voilà quant à la preuue du premier chef proposé. *Trism. in Poeman.* *Au ch. 5. de ce li.*

VIII. Venons maintenant à l'autre auquel certainement il y a plus de difficulté. Car il est bien vray que nostre ame a des eslancemens subtils, releués, & qui tiennent beaucoup de la diuinité, de laquelle elle a pris son origine : tellement qu'il n'y a creature, l'essence & proprietés de laquelle elle ne puisse apprendre & comprendre. Mais quand elle vient à considerer son createur, qu'elle desire plus ardemment cognoistre que les creatures, ô qu'elle est empeschée, qu'elle a de peine à se bander, à s'enfler, à

s'eſleuer : & ſi en fin apres tous ſes efforts elle demeure toute confuſe n'y ayant ſceu paruenir : tellement que ne le pouuant conceuoir comme il eſt en ſoy-meſme, elle le conçoit comme elle peut ayant recours à la conſideration de ſes effects enuers les creatures, ſelon leſquels elle luy attribuë mille ſortes de perfections diſtinctes & ſeparees, voire repugnantes entr'elles: comme Puiſſance, ſageſſe, Prouidence, Bonté, Miſericorde, Iuſtice & autres: quoy que tout cela ne ſoit qu'vne meſme choſe eſſentielle en Dieu. Laquelle maniere de conceuoir eſt certainement imparfaicte, puis qu'elle ne reſpond pas à l'vnité de l'eſſence diuine.

IX. C'eſt pourquoy on me repartira volontiers que par ce moyen donc nous faiſons iniure à Dieu & blaſphemons cõtre ſa diuine Majeſté luy attribuant des imperfections, puis que les conceptions de tels attributs ſont imparfaictes:Car la puiſſance,à noſtre maniere de conceuoir, eſtant autre choſe que la ſageſſe, & la Iuſtice autre choſe que la miſericorde: & tout cela neantmoins n'eſtant qu'vne meſme choſe en Dieu: c'eſt eſtablir de la compoſition en Dieu, qui eſt de ſoy vn & indiuiſible.

X. Mais tant s'en faut que cela offenſe la bonté de Dieu, qu'au contraire cela redonde à ſa loüange & à ſa gloire. Car il eſt vn creancier debonnaire qui n'exige rien de nous au deſſus de nos facultés,ains ſe contente que nous facions en ſon endroit ce qui eſt de noſtre pouuoir, & parlions de ſa grandeur infinie ſelon la capacité de noſtre entendement, quand nous ne ferions autre choſe qu'admirer ce que nous ne pouuons comprendre. Ceſte reſponſe eſt Chreſtienne : mais en voici vne qui reſſent plus ſon Philoſophe.

Il

Il faut cõsiderer en Dieu double actio: vne qui est interieure & en luy mesme: l'autre exterieure & auec relation à ses creatures. La premiere ne peut estre aucunemẽt conceuë ny cogneuë de nous, elle nous est secrete&cachée. Lautre nous la conceuons& cognoissons par les effects, lesquels sont tous determinés quoy qu'ils procedẽt del'infini: parce q̃ les creatures ausquelles ils ont relatiõ sõt d'vne nature finie & limitee. Cõsiderãt dõc tels effets&les admirãt nous en attribuõs à l'autheur de tres-grandes & tres-excellẽtes perfectiõs respondãtes à iceux effets, nõ pas à l'infinité de l'autheur mesme, qui nous est de soy & en soy incogneu. Ainsi pour la creatiõ nous luy attribuõs latoute puissãce: pour la cõduite & conseruatiõ des creatures, la sagesse & la prouidẽce: pour la redẽption du gẽre humain & la remissiõ de nos fautes, la bõté & misericorde: pour la punitiõ des meschãs, la iustice: & de mesme des autres perfectiõs que nostre ame cõçoit en Dieu, cõbiẽ que (cõme i'ay desia touché) ces effets procedẽt tous selõ Dieu de l'vnité de sa perfectiõ: laquelle contenant toutes perfections par eminence n'opere pas pourtant à l'endroit des creatures des effets egaux à son infinie puissance: à cause que (comme ie viens de dire) les creatures sont finies & determinées. Ie veux esclaircir aucunement ceste difficulté par vne similitude assez familiere. IX.

Tout ainsi que la chaleur du Soleil demeurãt vne mesme en soy, endurcit la bouë, r'amollit la cire, fõd la neige, attire des exalaisons de la terre, des vapeurs de l'eau, resioüit les frilleux, fasche ceux qui sont eschauffez, desseiche&fait corrõpre certaines choses & en fait engẽdrer d'autres: bref produit plusieurs autres diuers effets en diuers subiets selon la dispositiõ qui est en iceux. De mesmes vne mesme perfectiõ & vertu diuine essentielle & immuable produit diuers effets à l'endroit de diuerses creatures, notãment de celles qui sõt raisonnables, selon la disposition de leurs ames. Ceste mesme vertu qui a creé le monde qui le gouuerne, cõduit & maintient, c'est celle-là mesme qui nous pardõne ou nous punit, qui nous condãne ou nous sauue: qui nous appelle à soy ou nous reiette arriere: qui nous predestine ou nous reprouue, selõ qu'elle no⁹ trouue disposez à la receuoir. Les bõs la reçoiuent à leurs salut, les meschans à la condãnation, cõme la lumiere du Soleil (ie reprẽdray encore la similitude, du Soleil) esclaire les animaux qui ont bonne veuë, & esbloüit les yeux de ceux qui l'ont foible. Partãt donc suiuant la diuersité de tels effets nous attribuõs à Dieu diuerses perfections & ver- XVI.

tus : comme puissance, sapience, prouidence, misericorde, rigueur, bonté, iustice, grace, indignation, predestination, reprobation, & ainsi de plusieurs autres.

XIII. Or telles conceptions estant trop imparfaites & cõmunes mesmes aux ames les plus grossieres & atterrées, il faut que celles qui sõt plus releuées & plus celestes s'eschauffẽt plus fort à la recherche de la cognoissãce de leur souuerain bien & ne pouuãt atteindre à la perfectiõ mesme elles doiuent à tout le moins cõsiderer cõfusémẽt soubs chaque perfection diuine toutes les autres ensẽble, recognoissant que Dieu est indiuisible. Et biẽ que telle maniere de cõceuoir soit encore imparfaite, si ne l'est-elle pas tãt que si nostre ame s'arrestoit seulemẽt à la diuersité des perfections qu'elle cõçoit en Dieu au lieu d'vne seule. Car tout ainsi qu'il vaut mieux voir confusemẽt les couleurs & la lumiere, quoy qu'il y ait du defaut que d'estre du tout aueugle. Ainsi vaut il mieux que nostre ame conçoiue confusément ceste vnité & indiuisibilité de l'essence diuine que de ne la conceuoir nullement.

XIV. I'appelle ceste maniere de conceuoir confuse au prix de ce qu'elle nous sera claire en l'autre vie que nous esperons: mais toutefois ie la veux aucunemẽt esclaircir par deux belles similitudes. L'vne que cõme toutes les lignes qu'õ tire du centre à la circonferẽce ou contour du cercle sont indiuisibles en iceluy cẽtre & distinctes à mesure qu'elles s'en esloignẽt. Ainsi en Dieu toutes perfectiõs ne sont qu'vne perfectiõ indiuisible, quoy qu'à mesure qu'elles sõt cõmuniquées ou cõferées par participation aux creatures, elles soyẽt diuisées & distinctes. L'autre similitude est que comme tout nombre procede de l'vnité, voire mesmes que ce n'est autre chose que l'vnité multipliée. Ainsi toutes perfections procedent d'vn seul Dieu non pas pourtant multipliées, mais participées.

XV. Soit assez discouru de la diuinité: sur le subjet de laquelle s'il m'est eschappé d'escrire quelque chose moins dignemẽt couchée que ie ne deuois soit par insuffisãce ou par presomption de trop grãde suffisãce, ie supplie de tout mõ cœur ceste bonté infinie de me le vouloir pardonner, & me faire la grace de recognoistre mes erreurs & mes fautes (si i'ẽ ay cõmis quelqu'vne) afin que ie les puisse corriger, protestãt que ie n'ay riẽ dit que ie ne soubsmette tres volõtiers à la cẽsure de l'Eglise Catholique Apostolique Romaine, dãs le girõ de laquelle ie veux (auec la grace de Dieu) viure & mourir, ne pouuãt auoir ailleurs aucune esperance de salut pour paruenir à la iouïssance du souurain bien en la felicité eternelle.